



الجمهورية العربية المتحدة

وزارة الثقافة

الكتاب التذكاري

محيي الدين بن عربي

في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده

١١٦٥ - ١٢٤٠ م

الناشر

دار الكاتب العربي للطباعة والنشر
بالتشاهير

١٢٨٩ م - ١٩٦٩ م

الكتابُ التذكارى

محيى الدين بن عربي

فى الذكرى المئوية الثامنة لميلاده

١١٦٥ - ١٢٤٠ هـ

أشرف عليه وقسم له

الدكتور إبراهيم أسيم بيومى مذكور

المكتبة العربية

تصدرها

وزارة الثقافة

المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر

بالاشتراك مع

المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية



الجمهورية العربية المتحدة

وزارة الثقافة

الكتاب التذكارى

محيى الدين بن عربي

في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده

١١٦٥ - ١٢٤٠ م

الناشر

دار الكاتب العربى للطباعة والنشر
بالتشامسة

١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م

المحتـوى

مقدمة : الدكتور إبراهيم مذكور (١)
الباب الأول : حياة ابن عربي ووسائل درسه ١
الفصل الأول : ابن عربي في دراساتي - الدكتور أبو العلا عفيفي	٣
» الثاني : كنوز في رموز - الدكتور محمد مصطفى حلمي	٣٥
» الثالث : طريقة الرمز عند ابن عربي في ديوانه :	
» ترجمان الأشواق » - الدكتور زكي	
محمود نجيب ٦٩
الفصل الرابع : The women pilgrims by Montgomery Watt	١٠٧
الفصل الخامس : أبو مدين وابن عربي - الدكتور عبد الرحمن	
بدوي ١١٥
الفصل السادس : محيي الدين بن عربي وغلاة الصوفية - الأستاذ	
عباس العزاوي ١٣١
الباب الثاني : آراؤه ١٥٣
الفصل السابع : فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي	
الدكتور توفيق الطويل ١٥٥
الفصل الثامن : المعرفة عند محيي الدين بن عربي - الدكتور	
محمد غلاب ١٨٣
الفصل التاسع : « الأعيان الثابتة » في مذهب ابن عربي -	
« والمعدومات » في مذهب المعتزلة - الدكتور	
أبو العلا عفيفي ٢٠٩

- الفصل العاشر : نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد
- ٢٢١ في التفكير الإسلامى - الدكتور عثمان يحيى
- ٢٦٩ الفصل الحادى عشر : *Expérience et gnose chez Ibn 'Arabi,*
par Louis Gardet.
- الباب الثالث : أثره ٢٩٣
- الفصل الثانى عشر : الطريقة الأكبرية - الدكتور أبو الوفا
- ٢٩٥ التفتازانى
- ٣٥٧ الفصل الثالث عشر : *Ibn 'Arabi in the Persian speaking*
world by Sayyed Hossein Nasr.
- الفصل الرابع عشر : وحدة الوجود بين ابن عربى واسينوزا -
- ٣٦٧ الدكتور إبراهيم بيومى مذكور

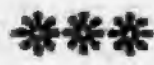
مقدمة

للدكتور إبراهيم بيومي مذكور

نحن سائرون على الدرب . نكشف عن كنوز ماضينا . ونحيي معاليه .
إيماننا منا بأن النهوض الفكري في حاجة إلى غذاء دائم ، يدعم بنيانه . ويربط
أواصره ، ويُعطي صرحه . وقد درج المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب
والعلوم الاجتماعية على الاحتفال بذكرى أعلام الفكر العربي والإسلامي ،
ونظّم في سبيل ذلك ندوات متلاحقة ، ودعا إلى مهرجانات شتى . منها
مهرجان الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الإمام أبي حامد الغزالي ، الذي أقامته
لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس في دمشق عام ١٩٦١ : وكان ميلادنا فسيحا
لبحث ودرس متصل .

وشاءت اللجنة بعد هذا أن تحتفل في عام ١٩٦٤ بالذكرى المئوية الثامنة
لميلاد الصوفي الكبير محيي الدين بن عربي . وأقرها المجلس على ذلك . ولكن
لم تتح لها الفرصة لإقامة المهرجان الذي كانت تتوى أن تقيمه في القاهرة .
واكتفت بإصدار كتاب تذكاري يتضمن أبحاثا يسهم فيها كبار المعنيين بدراسة
ابن عربي . ووجهت في مارس سنة ١٩٦٥ الدعوة للاشتراك في هذا الكتاب
إلى نحو أربعين من السادة المتخصصين ، نصفهم تقريبا من أبناء الجمهورية
العربية المتحدة ، والنصف الآخر من العالم العربي الإسلامي وبعض بلاد أوروبا .
وقد لبى الدعوة من لبي ، واعتذر من اعتذر . وبلغ عدد من أسهموا فيه ١٣ ،
ثمانية من المصريين ، والباقون واحد من كل من إيران ، والعراق ، وسوريا ،
وفرنسا ، وإنجلترا .

ورأت اللجنة أيضا تخليدا لهذه الذكرى إخراج موسوعة ابن عربي الكبرى ، ونشرها نشرأً علميا محققا ، ونعني بها « كتاب الفتوحات المكية » الذي طبع في القاهرة منذ قرن أو يزيد ، ونفدت طبعته . وقد رسمت خطة هذا النشر الطويل المدى ، واضطلع به الدكتور عثمان يحيى الذي يعيش مع ابن عربي منذ زمن غير قصير . وشاء معهد الدراسات العليا بالسربون أن يعاون مشكورا في هذا النشر ، فأمد المحقق بطائفة من المخطوطات القيمة . وأملنا كبير في أن يُقدّم الجزء الأول من « الفتوحات » إلى المطبعة قريبا .



ولم تحدد موضوعات معينة لمن أسهموا في الكتاب التذكاري ، وترك لهم أن يتخيروا ما يريدون ، ويعالجوا ما يشاءون . وقد أمدونا بأربعة عشر بحثا ، اضطلع كل باحث بواحد منها ، فيما عدا المرحوم « أبو العلا عفيفي » ، الذي حرص على أن يزودنا ببحثين مستفيضين ، وفي عشرته الطويلة لابن عربي ما وفر له مادة قل أن تتوافر لدى كثيرين . وتشاء الصدف أن تواجه هذه البحوث جوانب مختلفة من ابن عربي ، وأن تعرض لنواحيه الهامة . ويمكن أن ترد إلى أبواب ثلاثة : أولها « حياة ابن عربي ووسائل درسه » ، وتحته ستة فصول ، وثانيها آراؤه ، وتحته خمسة فصول أخرى ، وثالثها « أثره » ، وتحته الفصول الثلاثة الباقية . ورأينا أن يبوب الكتاب على هذا النحو تيسيراً على القارئ ، وتنسيقا للمواد المتقاربة والمتشابهة .



ولم تخل حياة ابن عربي من قلق واضطراب ، وفيها جوانب غامضة . والعوامل التي أثرت فيه متعددة ، وأريد حصرها في نوعين : إسلامية وغير إسلامية . وتتلخص الأولى في الكتاب والسنة ، والنظرات الصوفية السابقة ، وآراء المتكلمين وبخاصة الأشاعرة ، وأفكار القرامطة والإسماعيلية وإخوان الصفاء بوجه خاص ، ونظريات بعض الفلاسفة الإسلاميين وبخاصة الفارابي

واين ميناء وترجع المؤثرات غير الإسلامية إلى الأفلاطونية الحفية ، وما اتصل بها من فلسفة الرواقين وفيلون اليهودي (١) . ووقف طويلا عند الصلة بين أبي مدين وتلميذه ابن عربي ، وهما صوفيان أندلسيان ، التقيا في طامس ، ضارفا وتاكفا . وتأثر التلميذ بأستاذه كثيرا ، وكانت له منزلة كبيرة في نفسه ، ولعله استمد منه البذور الأولى لفكرة وحدة الوجود (٢) .

ولابن عربي مؤلفات كثيرة ، صعد بها يروكلمان إلى نحو ١٥٠ ، وقلة وضع لها صاحبها فهرسا أعده بنفسه (٣) . نشر منها حتى الآن نحو ٦٠ مصنفا وبقى أغلبها مخطوطا ، وفي مكتبات استانبول قدر منها . وقد أتاح هذا الكتاب التذكري بشر نصوص لم تر كثيرا من قبل (٤) ، وأأمل أن يكون فيه ما يحفز إلى حركة إحياء الفوسع والأشمل .

أما منهجه صاعدة من عقده ، وصورة كبرى من جمعيات درسه وتفهم آرائه . يقوم على التأويل والرمز ، وينظر فيهما ظلوا كبيرا . ولقد اتفق ابن عربي في لغة الظاهر ولغة الباطن ، وتنقل بينهما كأيدي . وأول ألفاظ القرآن والحديث تأويلا لم يسبق إليه صوتي أكثر (٥) . ولجأ إلى إشارات ورموز غشقة ، بين إنسانه وكوبة ، ولعله يوجه خاص شأن في قته الرمزي . وقد أثبت رموزه وإشاراته أثناء حياته ما أثارت من نقد وتشكك ، مما اضطره إلى شرحها وتفسيرها بنفسه ، وكم أبلى تلاميذه وأتباعه من بعد في هذا التشرح والتفسير . ولا نظن أن منهجه الرمزي عالج من قبل مثلا حولج هنا ، فترسحت قصة الميراج للصوفي (٦) ، وأشير إلى ما في رموز ابن عربي

(١) ص ١٥ .

(٢) ص ١٩ - ١٢٠ .

(٣) ص ٢١ .

(٤) ص ٢٢٥ - ٢٢٠ .

(٥) ص ٨٥ - ١٢ .

(٦) ص ٢٠ - ٢١ .

من كنوز (١) ، وحللت رموزه في ديوانه : « ترجمان الأشواق » في ضوء آرائه تارة (٢) ، وفي ضوء بعض النظريات السيكلوجية المعاصرة تارة أخرى (٣) .

وكان حظ آراء ابن عربي من الدرس عظيما ، فعولج أهمها ، وكشف عن بعض دقائقها ، وربطت بأشبابها ونظائرها في الفكر الإسلامي والتاريخ القديم ، وحول حل ما يبدو في بعضها من متناقضات . فشرحت فلسفته الأخلاقية ، وبين ما يلحظ فيها من تناقض بين وحدة الوجود وفكرة الخزاء والمسئولية ، وكأنما كان ابن عربي يرى أن الحقوق والواجبات إنما يطالب بها العامة ، أما الواصلون من الخاصة فترفع عنهم التكاليف ، ولا حساب عليهم ولا عقاب (٤) . وحللت فكرة « الأعيان الثابتة » التي قال بها ، وكشف عما يربطها بفكرة « المعلوم » عند المعتزلة ، وما يقريها من عالم المثل عند أفلاطون (٥) .

وكان طبيعيا أن تستوقف نظرية وحدة الوجود معظم الباحثين ، فهي دعامة مذهب ابن عربي ، وعليها تنبني آراؤه الأخرى . فشرحت في تفصيل ، وبينت التيارات المختلفة التي ساعدت على تكوينها ، وأشار إلى مدى تأثيرها في الشرق والغرب . ولا شك في أن لابن عربي مذهبها خاصا يتسم بسمات مميزة ، سواء اعتبرناه « فلسفة صوفية » أو « تصوفا فلسفيا » ، والتصوف في قمته النظرية يتلاقى كل التلاقى مع الميتافيزيقى (٦) . وكأنما تعدد صاحبنا

(١) ص ٣٩ — ١٦٧ .

(٢) ص ٧١ — ١٠٦ .

(٣) ص ١٠٧ — ١١٤ .

(٤) ص ١٧٢ — ١٧٣ .

(٥) ص ٢١١ — ٢٢٢ .

(٦) ص ١٥ — ١٧ .

تشتت عناصر ملهه ، إخفاء لحقيقته الكاملة ، أوضا به على من ليس أهلا لفهمه (١) . وقد أدى ذلك في الماضي إلى تباين الرأى في تصويره والمحكم عليه . أما اليوم وقد جمعت عناصره ، لأنها تؤكد أنه صورة من أوضح الصور لما نسميه وحدة الوجود (Pantheism) ، وقد أثبتنا فيوضح وجوه أشبه بينه وبين مذهب اسينورا في التاريخ الحديث . ومن التفسير أن تقطع بأنه ولاوحدة ولاحول « عنده (٢) ، لاصيا وفكرة وحدة الوجود في أساسها وليدة فرط إيمان ، وإن رمى بعض أنصارها بالإلحاد والزندقة .



وإذا كان لهذا المصطفى الكبير من أثر ميم بينه بعله ، فإنما يرجع بوجه خاص إلى جانبته النظرى الذى دار حول فكرة وحدة الوجود . فقد كان موضع أخذ ورد طويلين ، وطبع التصوف الإسلامى بطابع لاتزال ملحظه حتى اليوم (٣) . وكان له أتباع من الشيعة وأهل السنة على السواء ، أخذوا عنه مباشرة ، أو تعلموا له عن طريق كتبه . ولوضع ما يكون هذا الأثر لدى شعراء القرمس والترك ، أمثال جلال الدين الرومى وحافظ . ولايزال لأبن عربى في بلاد فارس مدونة متصلة ، اتبعت منها نسيات إلى الهند وإنلونيسيا (٤) . ولاشك في أن الحيلى في كتابه « الإنسان الكامل » قد زاد ملهه وحدة الوجود وضوحا ، وصاغه صياغة أسير (٥) .

ولم يقف البحث في تتبع أثر ابن عربى الفيلسوف عند مفكرى الشرق ، بل امتد إلى بيان ماله من أشباه ونظائر في الغرب ، وخاصة عند اسينوزا .

(١) ص ١٦ .

(٢) ص ٢٠٤ - ٢٠٨ .

(٣) ص ٢٩ .

(٤) ص ٣٥٩ - ٣٦٥ .

(٥) ٢٦ - ٣٣ .

الذى تلاقى معه ثلاثيا قل أن نجد له نظيرا بين معكرين آخرين . وقد لا يكون هذا التلاقى مجرد توافق خواطر ، بل يرجع إلى أخذ وتأثر (١) .

وعند فصل طويل للطريقة الأكرية ، فشرحت أصولها وآدابها العامة ، من جوع ومهر ، وحزلة وخطوة ، وذكر وصمت ، وملوك ومفر ، ومنايعة لشيخ وأخذ عنه ، وبين للشيخ والمريد قيود وحلود لابد من التزامها والوقوف عندها . وأشار إلى بعض شيوخ هذه الطريقة ، أمثال : ممدولدين القنوي ، وصيف الدين التلسلى ، وإسماعيل بن سودكين . وما هي إلا صورة من صور التصوف السبلى الذى ساد فى العلم الإسلامى طوال القرون الست الأخيرة ، إلا أنها لم تنتشر انتشار طرق أخرى ، كالقادرية والرفاعية ، أو الشاذلية والأحملية (٢) .



تلك نماذج مما أثير فى هذا الكتاب التذكارى من درس وبحث ، ونحن نعلم أن طلابه يرتقبونه ، ويقدرون معنا ما أنفق فى سبيله من جهد وزمن . ونعمرس على أن نسجل هنا شكريا لخالص لكل من أسهموا فى إحياء ذكرى ابن عربى ، وإنا لتعول دائما على صادق معاونتهم وأكيد رغبهم فى خدمة العلم والحقيقة .

(١) ص ٢٦٦ - ٢٨٢

(٢) ص ٢٩٥ - ٢٥٥

الباب الأول

حياة ابن عربي ووسائله

الفصل الأول

ابن عربى في دراساتي
مكتور أبو العلا عفيفي

١ - كان أول عملى باين عربى فى حياتى الدراسية فى خريف سنة ١٩٢٧ بعد أن حصلت على درجة البكالوريوس فى الفلسفة من جامعة كبريدج ، ولما دخلت أفكر فى الإعلاء للدرجة الدكتوراه بها . وما أن عرضت رضى على الأستاذ رينولد ألن نيكلسون - رئيس قسم الدراسات الشرقية بكمبريدج إذ ذاك - فى أن أحمل للدكتوراه تحت إشرافه ، حتى بلدر بأقتراح « معنى الدين بن عربى » موضوعاً لرسالته ، لأنه رأى أن دراساته الشرقية التى تخصصت فيها فى مصر ، ودراساته الفلسفية التى تخصصت فيها فى كبريدج يؤهلانى للدراسة ابن عربى الفيلسوف الإسلامى للصوفى .

وكان الأستاذ نيكلسون إلى ذلك العهد شيخ الباحثين فى التصوف الإسلامى فى إنجلترا ، وللمرجة الأكبر لهذه الدراسة بها ؛ وكانت له جهود كبيرة فى ملحة بعض تولى تصوف ابن عربى : من ذلك ما كتبه عن كتاب «فصوص الحكم» فى كتابه القيم «دراسات فى التصوف الإسلامى» ، ومما ترجمته لفرقة الديوان وترجمان الأشواق . ولكن الأستاذ لم يفكر يوماً فى أن يضع كتاباً علمياً يشرح فيه تصوف ابن عربى وفلسفته ، أو يترجم له أحد كتبه التى ألفها فى هذا الموضوع . نعم فكثرت ترجمة «فصوص الحكم» ثم عدل عن الفكرة لما أدرك صعوبة الكتاب ، واستحالة نقل مصطلحاته إلى اللغة الإنجليزية . يقول فى وصف هذا الكتاب : « ونظريات ابن عربى

في القصوص صفة الفهم ، وأصبح من ذلك شرحها وتفسيرها : لأن لغة اصطلاحية خاصة ، مجازية معقدة في معظم الأحيان . وأي تفسير حرفي لها يفقد معناها ، ولكننا إذا أخذنا اصطلاحاته استحال علينا فهم كتابه ، واستحال الوصول إلى فكرة واضحة عن معانيه . ويمثل الكتاب في جملته نوعاً خاصاً من التصوف المذموم العميق التامض .

٢ كانت بضاعتى من التصوف الإسلامى إذ ذاك قليلة ، وبضاعتى من تصوف ابن عربى خاصة أقل ، إذ لم يكن لي عهد بهذا اللون من التصوف في دواصف الشرقية والغربية .

أقبلت على كتب ابن عربى أقرأها ، وكان أول كتاب نصحنى الأستاذ بقراءته «قصص الحكم» ، قرأته «روايت ومرات . تارة النفس وحده ، وتارة النفس مع بعض الشروح ، مثل شرح القاشانى ودาวود القيسرى وعبد الرحمن جامى ، وعبد الفتى التابلسى ، ولكن لم يفتح الله على بشرى . ا كنت أقرأ كلاماً عربياً مبيناً ، وأفهم كل كلمة على حدة ، ولا أستطيع فهم المفسرون العام أو اللغوى الكلى ، يدفع إليه المؤلف . أذكر على سبيل المثال لا الحصر قوله في افتتاحية الكتاب :

« الحمد لله متروك الحكيكم على قلوب الكليم بأطية الطريق الأمم من
لقام الأقدم ، وإن اختفت للنحل والمثل لاختلاف الأمم .
وصل الله على محمد لمسم من خزان الجود والكرم بالقليل الأقوم ،
محمد وعلى آله وسلم » .

كل هذا كان غلاماً في كلام ، لأننى لم أكن على إلف مصطلحات ابن عربى ولا بأسلوبه ، ولم أكن أفهم على الحقيقة ما يقصده «بالحكم» و«الحكم» و«الطريق الأمم» وخزان الجود والكرم ، و«القليل الأقوم» . كنت أفهم هذه الكلمات بمطابقتها الظاهرة ، ولم يكن في ذلك الفهم غناء على الإطلاق .

ذهبت إلى الأستاذ وضفي غيضاً باماً وحرناً ، وأعلنت له في صراحة
أننى لا أستطيع فهم «القصص» ، وأنه أول كتاب عربى واجهت فيه حله
الصعبة . فتعصنى بترك «القصص» والإقبال على كتب أخرى لاين عربى ،
فقرأت منها نيفاً وعشرين كتاباً ما بين مطبوع ومخطوط منها الفتوحات
المكية ، و«التدويرات الإلهية» ، وإنشاء اللواتر ، و«عقلة المستوفى» ، و«مواقع
النجوم» ، و«نصير القرآن» المنسوب إلى ابن عربى وغيرها . وكان «الفتوحات»
مخاتبة للمطالع الذى فحنت به مثاقيل القصص ، إذ ما أن قرأته حتى انكشفت
لى معانيات القصص وتبينت لى معظم الطريق إلى فهم أسلوب ابن عربى
ومرابيه ، وأدركت أن الرجل ليعتق محققين يخاطب بهما القارىء طوال
الوقت ، ويترجح إحداهما بالآخرى إلى حد يضى معه للمضى المقصود أحياناً .

وهاتان اللتان هما لغة الظاهر ولغة الباطن ، أو لسان الشريعة ولسان
الحقيقة على حد تمييز الصوفية أنفسهم . أما لغة الظاهر فهى لغة عامة الخلق ،
وهى لغة الفقهاء والمتكلمين . وأما لغة الباطن فهى لغة الرمز والإشارة التى
يعبر بها الصوفية عن العالى والخلق المسترة وراء ظاهر الشرع ، وهم
يلجأون إليها إما لأن لغة السموم لاتفق بالتصير عن معانيهم ، وما يحسونه من
أخواف وصراجه ، وإما حسناً بما يقولون عن ليسوا أهلاً له ، لأن ما يرمزون
إليه حقائق لا يستقل العقل بفهمها لأنها لا تدخل فى نطاق العقل ولا تقع تحت
مقرلاته . لهذا كان لزوماً على الناظر فى أقوال الصوفية أن يكون على حذر
فى فهمها وتأويلها والحكم عليها ، وإلا صرفها إلى غير معانيها أو حملها
بالاكتساح . وهله مسألة نه إليها التعماء وحلوا من الوقوع فيها ، ونبه
إليها ابن عربى نفسه عندما يلفت أن الناس أساءوا فهم إشاراتى و«ترجمان
الأشواق» فلهموه بأنه شاعر غزل يصف فى ديوانه النساء وبناتهن ،
والطبيعة ومعانيها وغير ذلك من الأمور المادية فقال :

« ولم أزد فيها نظمت فى هذا الجزء على الإيماء إلى المولدات الإلهية

والشكلات الروحية ، والمناجات العلوية ، جرياً على طريقتنا .
 واقع يصمم قارئه هذا اللبون من سبق خاطره إلى مالا يليق
 بالنفوس الأبية والمهم السلية للخلقة بالنفوس السليمة (١) .

إلى هذه الله المزدوجة - لغة الظاهر والباطن - يرجع السبب الأكبر
 في غموض أسلوب ابن عربي . وهذا الغموض ، وإن كان عاماً في كتاباته
 بفلسفه الصوفية ، إلا أنه في كتاباته أقوى وأعمق . ويطلب من ظني أنه
 غموض متعمد ، قصد به إرضاء أهل الظاهر وأهل الباطن جميعاً . أما هذه
 الحقيقة فهو المعاني الباطنية التي يتألف منها مدحه والتي يخرجها يشق
 لأساليب التحريج من نصوص الكتاب والحديث ، محاولاً بطريقة الخاصة أن
 يعبرَ خطوة السحرة التي تفصل بين ظاهري الحقائق الإسلامية ، والنتائج
 الفلسفية والفصوفية التي تلزم عن مدحه في طبيعة الوجود .

٣ - أخذت أندرس أسلوب ابن عربي وأتت عرف خصائصه ، وأقارن
 بين منهجه ومنهج الصوفية السابقين عليه في فهم القرآن وتأويله . فثبتت
 في عدة حقائق استرسلت بها في فهم كنهه =

لم يكن ابن عربي أول من أول القرآن تأويلاً صوفياً ، فقد سبقه إلى هذا
 كبار الصوفية من أمثال الغزالي والحلي وأبو طالب المكي والغزالي . وكان
 لكل واحد من هؤلاء الصوفية طريقته الخاصة في التأويل . وقهقهة الخاص
 النص للتأويل . وكان بين ابن عربي هؤلاء الصوفية كبيراً . ولكنه تفرد
 عنهم جميعاً بأنه كان أوضحهم ثقافة وأكثرهم إلماماً بالتراث الإسلامي الديني
 والفنّي والروحي ، وأنه استغل علمه الغزير هذا في تأويله للقرآن والحديث
 على نحو لا يدانيه فيه صوفي آخر . ولست أعني بالتأويل في هذا المقام التفسير .
 إذ التأويل شيء ، والتفسير شيء آخر . التفسير شرح معاني الألفاظ وتوضيحها ،
 والتأويل توجيه ألفاظ النصوص إلى معنى غير تلك التي يدل عليها ظاهرها .

(١) ملحة ترجمان الألفاظ .

فأنت إذا فسرت قوله تعالى « أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها » . قلت مثلا إن من نعم الله على عباده أنه ينزل من السماء مطرا يرتوى به الحيوان والنبات وتفيض به الوديان . كل بحسب طاقته وسعته . أما إذا قلت - كما يقول ابن عربي - فذلك تقول : « المراد بالماء العلم » وبالسماة العلم العلوى : ومعنى الآية أنزل الله تعالى العلم الإلهى من العلم العلوى على قلوب أصفىائه من الأنبياء والأولياء ، ففاضت القلوب - وهى الرموز إليها بالأودية - جنى العلم . كل بحسب استعداده . وهكذا يرى أن المفسر يأخذ من اللفظ معناه الحقيقى ، ق- حين يعطيه لقول معنى مجازيا ، ويترجم مجرد إشارة أو رمز لهذا المعنى

ويستعمل ابن عربي الطريقتين فى معظم الأحيان ، وهو يشرح الآيات القرآنية التى يتخذها أساسا لنظرياته . وكثيرا ما يطلق على المعنى الثانى - المعنى المجازى - اسم « الإشارة » ويقول : « إن كلام الصوفية لى شرح القرآن إشارات يُشار بها إلى مواقع خطاب الله » وهذه الإشارات مجعولة عند كثيرين من الفقهاء أهل الرسوم ، ولذلك يسارعون إلى إنكارها وتهمون قائلها بالكفر . ثم يقول : وكل آية منزلة لها وجهان عند أصحاب الإشارات : وجه برونه فى أنفسهم ، ووجه برونه فيما خرج منهم . يقول الله تعالى : « سرىم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم » ، ويفسر ابن عربي هذا النص بمعنى أن آيات الله لما وجه إلى الظاهر - وهو المبرر عنه بالآفاق - لأن أحكامها تجرى على الجوارح - ولما وجه إلى الباطن - أى باطن القلب - وهو المبرر عنه بأنفسهم ، لأن أحكامها تجرى على القلوب ، والوجه الأول وجه الشريعة ، والوجه الثانى وجه الحقيقة .

وأحيانا أخرى يسمى ابن عربي المعانى الباطنية باسم « الحكمة » فى مقابل « الكتاب » الذى هو ظاهر الشرع ، وهى مقابلة ولادة فى القرآن فى مثل قوله تعالى : « ويناوبث فيهم رسولا منهم يلط عليهم آياتك » ويلتهم الكتاب

والحكمة (١) أي علمهم بظاهر الشرع وباطنه . وهذا هو المعنى المحفوظ في كتاب «القصص» حيث يقرن ابن عربي اسم كل نبي - من الأنبياء السعة والعشرين الذين تحدث عنهم - بحكمة من الحكم تشير إلى المعاني الباطنة المستترة وراء القصص القرآنية التي نزلت في حق هؤلاء الأنبياء ، وذلك مثل قوله «فسر حكمة إلهية في كلمة آدمية» أو «فسر حكمة عليّة في كلمة إسماعيلية» أو «فسر حكمة فرجية في كلمة محمّدية» . وهكذا . والمراد بالكلمة الآدمية والكلمة المحمّدية ، العقل الآدمي والعقل المحمّدي ، أو الحقيقة الآدمية والحقيقة المحمّدية . ومعنى هذا أن كتاب «القصص» مجموعة من الحكم ، تفسر كل حكمة منها للعقل الباطن المستتر وراء القصص القرآنية الواردة في كل نبي . ولكل حكمة موضوعها الخاص . موضوع الحكمة الآدمية «الأولية» ، وموضوع الحكمة الإسماعيلية «الطوره» ومعناه بالنسبة لله خاصة ، وموضوع الحكمة المحمّدية «القرينة» وهكذا .

وأحياناً يطلق على المعنى الباطن كلمة «الفهم» في مقابل «العلم» ، إذ العلم هو الإحاطة بالمعلوم ، والفهم هو إدراك حقيقة وكنهه : وهو ذهب إلى «إعلام رباني بخلاف العلم الذي هو كسب للعبد ، ومن ذلك علم الفقيه الذي هو علم الرسوم ، يقول أبو يزيد السطامي في هذا المعنى مخاطباً علماء الرسوم : «أخذتم علمكم ميتاً عن ميت» ، ولطفاً علمنا عن الحي الذي لا يموت» (٢) وعلى هذا الأساس اعتبر ابن عربي وفهم الأولياء للقرآن جزءاً متمماً للقرآن ومن نفس مجده ، ولم يقل باب النبوة العامة - التي هي نبوة المعرفة - وإن قلل باب النبوة الخاصة التي هي نبوة التشريع .

٤ - وقد لاحظت أن ابن عربي يراعى جانبي الظاهر والباطن معاً في فهمه آيات القرآن الخاصة بالتشريع ، فيشرح المسألة الفقهاء وحكمها الشرعي كما يفضل أهل الظاهر ، ثم يعقب عليها بما يسميه «الإشارة» وبين

(١) القصة : ١٢٩ .

(٢) الفتوحات المكية ، ١٢٠ ، ص ٩٦ .

أثرها في القلب . وهذا هو المنهج الذي التزمه في كتاب «الفتوحات» لها حاله في الجزء الأول منه في مسائل الفقه كالصلاة والصيام والزكاة والحج والظهار ونحو ذلك . وقد كان في عزمه أن يصحح كتاباً كبيراً يذكر فيه مسائل الشرع كلها كما وردت في ظاهرها ، فأذا استوفى المألة الشرعية في ظاهر الحكم ذكر إلى جانبها حكمها في بطن الإنسان ، فيسرى حكم الشرع في الظاهر والباطن ، في الجوارح والقلب معاً (١) . وأغلب الظن أنه لم يؤلف هذا الكتاب ؛ ولكن فيما ذكره من هذا القبيل في كتابي «الفتوحات الملكية» و«قصوس» ما يكفي لتوضيح هذا المنهج الذي يدل دلالة قاطعة على أنه لم يكن ظاهرى المذهب في المبادئ كما يقال ، بل كان ظاهرى المذهب في المبادئ مع الظاهريين ، باطنى المذهب مع الباطنيين ، وكان إلى الباطنيين أقرب ، لأنه كان قتيها وصوفياً ، وكان أدنى في فهمه للبين إلى الصوفية منه إلى الفقهاء الظاهريين . وفيما يذكره من دقائق الأسرار الروحية في شرحه المبادئ شاهد على ذلك :

وهو يبنى تأويله لآيات المبادئ على أساس أنه لا تلوح من بين معانها المظاهر ومعناها الباطن ، وأن المزمور يرتفع بالمعنى المظاهر إلى مستوى أعلى وأعنى روحانية ، لأن ذلك أشد اتصالاً بنفس الإنسان وقلبه . والإنسان مؤلف من نفس وبدن ، وكلاهما في نظر ابن عربي عاطب بالتكليف .

أما تأويله لآيات الاحتقاد فقد وجدت أكل صورة له في كتابه «قصوس الحكم» ؛ فإنه لم يشأ أن يشرح منعبه في هذا الكتاب على أساس فلسفى ، أو فلسفى صوفى ، بعيد الصلة بنصوص القرآن والحديث ، بل اتخذ من هذه النصوص سباجاً لأفكاره وإطاراً ينسج فيه شيوخ مذهب ، وأخصها لمنهج خاص من التأويل مستباح أحياناً ، وفي غير مستباح أحياناً أخرى ؛ واستخلص منها كل ما أراد استخلاصه من المعانى التي يتطوى عليها منعبه في وحدة

(١) راجع الفتوحات ١٣٥ : ١٣٧ .

الوجود . ففي كل هي من قصص هذا الكتاب طائفة من الآيات
القرآنية المتصلة بالتي التي تنسب إليه وحكمة القصص ، ويسرد قصة
هذا النبي كما وردت في القرآن وكما يعرفها جمهور المسلمين . ولكنه أثناء
هذا السرد يؤول ألفاظ النص ، ويقرأ فيها ما شاء من المعاني والدلالات التي قد
تكون بعيدة الصلة جداً بمعناها الظاهر المتعارف . وقد يستند في ذلك إلى
قراءة لفظية بين اللفظ القرآني ، واللفظ الذي يحمل المعنى الذي يؤوله ؛
كأن يقول إن «التوري» من «الوقاية» ، «المتى» هو الذي يعمل من نفسه وقاية
للحق (الله) ، إذ هو صورته (أي سيد سورة الحق) . أو يقول «أولو الأبواب»
هم المتأخرون في «لب» الشيء ، أو أن «الظفرة» مشتقة من «الظير» وهو
«أنت» . ويستخلص من ذلك أن مقام «الوحدة الإلهية» يقتضي «التبعية»
التي تنبع من الظير . والظير هنا هو «أنت» . فمقام الوحدة لا يفرق فيه بين
الأنا والأنت .

وكذلك يقول إن «الريح إشارة إلى الراحة» ، ويرجع قوم عاد أراحهم من
مياكلهم الخاطئة (أصنامهم) ؛ وأن «الغلاب» مشتق من العلوية
وعلى ذلك فعذاب أهل النار حرب من التعذيب إذ لا غلاب على الحقيقة ،
وما لا لكل إلى التعيم . وفي عذاب أهل النار يقول في القصص :
يسمى غلاباً من علوية لفظه وذلك له كالتعسر والتعسر صائين
وذلك بعد أن قال :

وإن دخلوا دار الغفلة لأهم على الله فيها نعيم مابين
نعم حنان الخلد والأمر والسند وبينهما حد لتجلى تبارك (١)
وأحياناً يصح لفظ القرآن معنى تمكسداً لا يؤيده سند من الجنة أو العرف
كأن يقول في قصص موسى : إن التابوت الذي وضع فيه موسى هو
جسده ، واليم الذي أنقذ فيه هو العلم الذي حصل له بواسطة هذا الجسم
(١) لموسى الحكيم ص ٩٤ .

أو يقول في قصص التوحى : إن نوحاً دعا قومه ليلاً - أى من حيث غفولهم (فإن القول غيب) - وههنا أى من حيث ظاهر صورهم
«رب اغفر لى» أى امترق من التفرج بخصى السر . «ولولتى» أى من كنت عنهما ، وهما العنل والطيرة ، ولول دخل يبق . «أى قلبى - و «المؤمنين» - أى من القول . «ولولتى» أى من القفوس . «ولا ترد الظالمين» أى أهل القيب . لأن الظالمين مشتقة من الظلمات وهى غيبا وهكذا وهكذا .

وإذا كان ابن عربى فى فهمه لآيات العبادات يأخذ بمعانيها الظاهرة والباطنة كما قلنا ، فإنه لا يأخذ من آيات المعتقدات إلا بمعانيها الباطنة ، مستخدماً لنفسى الظاهر تكأة يحكى عليها ، وستاراً يستتر خلفه . وتراه وهو يناقش هذه الآيات ينقل ضجة من الظاهر إلى الباطن ، ثم يعود إلى الظاهر ثم إلى الباطن ومن فيه ويسبق عليه ، ويسهب فى شرحه بطريقة توقع القارىء فى الحيرة ، وتشتت فكره . ولو أنه لم يلجأ إلى هذا الازدواج فى الأسلوب ، وشرح منجبه بلغة واضحة ، لوضحت معانيه ولوقع الشك فى أمره . ولكنه أثر هذا الازدواج من عمد ، فبما يعتقد ، فقد البسط وأغنى الواضح ، وكاد بمنهجه الخطير فى التأويل أن يحول القرآن إلى قرآن جديد .

• كانت هذه أول حقيقة كشفتها عن أسلوب ابن عربى وطريقته فى التأليف . وليس من شك فى أن النتائج القوية التى استجدها فى التعبير ص آرائه ، كانت من أهم الأمياف فى انخلاف الناس فى أمره وتقديرهم لحقيقته . فمن نظر إلى جانب الظاهر من أقواله شهد له بالعلم والفضل ، وعلمه من كبار علماء الإسلام وقتهائه ، ومن أوسعهم علماً بالقرآن والحديث ، ونمت آخر الأمر بالولاية والقليسية . ومن نظر إلى جانب الباطن من أقواله ، قدر فيه مواهبه العقلية والروحية البارزة فى فلسفته ونصوته ، ولكنه ربما تردد فى قبول آراءه الدينية ، أو أنكرها إنكاراً باتاً . وقد اتهم العلم لإسلامى فى أمر ابن عربى إلى مسكرين يحلل أحدهما الموتف الأول ، ويمثل الآخر

الموقف التالى . وعلى دافع عنه دفاعاً حاراً يجد الدين القيروزيادى وشيخ الإسلام سراج الدين الخزومى الذى صنف فى الاتصاولة كتاباً خاصاً سماه « كشف الغطاء عن أسرار كلام الشيخ عيسى الدين » . ومنهم سراج الدين البلقينى شيخ الخزومى . وشهد له بالولاية كل من فخر الدين الرافى والإمام ابن أسعد الهافى ، وصعد الدين الحسوى ، وكال الدين الكاشى ، وابن كمال باشا .

وعلى الطرف الآخر المهاجم لابن عربى جمال الدين بن لحياط البهى : وكان أول المنكرين عليه ، ثم ابن تيمية ، ویرهان الدين البقاسى الشافعى نزيل مصر ، وكان أشد هذه الطائفة إقلافاً وإسناناً فى الاتهام .

وهكذا شغل الشيخ الأكبر العالم الإسلامى ، ولا يزال يشغل ، منذ أن ظهر على مسرح الوجود . وعكف الناس على دراسة مؤلفاته شرحاً وتعليلاً وتطبيقاً ، ولكن القلاء قصروا عنهم على النظر فى عقيدته والوقوف على مدى موافقتها أو عدم موافقتها للشرع — بحسب متصور كل منهم ذلك الشرع . ولم يخطر ببال واحد منهم أن ينظر فى فلسفة ابن عربى فى جملة ما يروى عنها صياغة موضوعية نزيهة ، ويضعها فى موضعها من الإطار العام لتفكير الإنسانى .

كان هنا بعينه هو الهدف الذى رمت إليه عندما درست مؤلفات ابن عربى ، ووضعت فيه كتاباً بالإنجليزية بعنوان : *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibn 'Arabi* (الفلسفة الصوفية فى مله عيسى الدين بن عربى) ، وهو كتاب أساسه رسالة الدكتوراه التى تقدمت بها إلى جامعة كيرجى سنة ١٩٣٠ .

فى هذا الكتاب خلاصة مله ابن عربى الفيلسوف الصوفى ، جمعت عناصرها من شتى المصادر التى راجعها ، وبحث فيها أساليب الفكرية والاختلافات الفلسفية والصوفية المختلفة التى كان لها أثر فى اتجاهاته ، كما بينت إلى حد ما مدى تأثير مله فى أجيال الصوفية اللين أنواراً من بعده .

٦ - وقد أدركت بعد طوّل البحث والنظر أن فلان الرجل ملهياً
 فلسفياً صوباً جديراً بهذا الاسم ، ونظراً بأن يمثل مكانة عالية من بين المناهب
 الفلسفية العالية الكبرى : فأخلفت أستطع عناصر هذا للذهب من بين
 أشدات من التضاميل غير الفلسفية وغير الصوفية ، وأنهم بعض هذه العناصر
 إلى بعض حتى ظهر لي بناء للذهب كاملاً مناسباً متكاملاً ، جليلاً فاعلاً
 الفلسفية الرئيسية التي هي مسائل الوجود والمعرفة والنفس (الأنطولوجيا
 والأبستمولوجيا والبيكولوجيا) . ووجدت أن هذه المسائل جميعها تدور
 في تفكير ابن عربي حول محور واحد هو فكرة وحدة الوجود : وهي فكرة
 استبعت بطله واستولت على مشاعره ، فصرح عنها في كل ما يقول ، وعرج
 عليها في تفسير كل شيء ، وفي صورتها لأول القرنين والحديث وطوعهما
 للذهب .

وحلّصت هذه الفكرة أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها ، متكررة
 في صفاتها وأسمائها ، لا تمتد فيها إلا بالاختلافات والنسب والإضافات .
 وهي قديمة أزلية لا تتغير وإن تغيرت الصور الوجودية التي تظهر فيها . فلذا
 نظرت إليها من حيث دائماً قلت هي «الحق» ، وإن نظرت إليها من حيث
 مظاهرها قلت هي «الخلق» . فهي الحق والخلق ، والواحد والكثير ،
 والتقديم والحادث ، والأول والآخِر ، والظاهر والباطن وغير ذلك من
 المتناقضات ، ولكنها متناقضات لاختلاف الاختصاصات لا في الحقيقة .

وقد قرر ابن عربي قضية وحدة الوجود هذه في صراحة وجرأة لامواربة
 فيها ، في كتابي «مصرع الحكيم» وه «فتوحات المكية» في مثل قوله :

« فسيحان من أظهر الأشياء وهو عيتنا »

فما نظرت عيني إلى غير وجهه وبما صحت أذني خلاف كلامه (١)
 ولا داعي لأقول أقواله للثقة على وحدة الوجود ، وصرحها عن معانيها

(١) الفتوحات : ج ١ ص ١٠٤ من ٦٠٤ ج ٢ من ٦٠٤

الظاهرة إلى معانٍ أخرى تكون أقرب تمثيلاً مع ظاهر الشرع ، لأن ظاهر الشرع نفسه ، في نظره ، لا يعبر إلا عن أحد جانبي الحقيقة ، أما الجانب الثاني فيعبر عنه باطن الشريعة وحقيقتها .

أضحت لي هذا أن «وحدة الوجود» التي يقول بها ليست وحدة وجود مادية تنكر الألوهية ولولازمها ، أو تنكر القيم الروحية ، بل العكس هو الصحيح : أي أنها وحدة وجود تنكر العالم الظاهر ولا تصرف بالوجود الحقيقي إلاه - الحق . أما الحق فظل الوجود الحق ولا وجود له في ذاته .

وقد أدرك ابن عربي خطورة الجهر بهذا اللهب ، والتصريح به في صورة واضحة متكاملة في كتابه أو جزء من كتاب ، خشية اعتراض المتوسمين وإنكار الشكرين ، فأداهه مشتتا بين ثنائيا للتفاصيل ، محتطاً بمسائل الحق والحديث والكلام والتفسير وغيرها . وهو يصرح بذلك في كلامه عن عقيدة «المواصلة» (وهي لاشك عقيدته في وحدة الوجود) في قوله :

« فما أفردنا على الصيين إلا فيها من النور ، ولكن جنت بها مدحة في أبواب هذا الكتاب (وهو الفتوحات المكية) مشوقة مينة ، ولكنها كما ذكرنا - مفرقة - فمن رزقه الله فهم فيما يعرف من أمرها ، ويميزها عن غيرها ، فإنها العلم الحق والقرن الصديق » (١) .

وليس من شك في أنه تعبد هذا التثنية لعناصر منهجه إيمانياً في إنشائه حقيقة الكلمة ، وضماً به على من ليس أهلاً لفهمه . « وأما أشبهه في هذا الصدد فهناك ألف لحناً موسيقياً عظيماً ثم هذا له أن يخفيه عن الناس فمرقه ويعبر ثقاته بين بضات أخرى . فقل لمن للموسيقى العظيم هناك من أراد أن يتكبد متونة استخلاصه وجسمه من جليده » (٢)

(١) الفتوحات: ١٥، ص ٢٧ - ٢٨ .

(٢) انظر الصغير الذي وضعه لكتاب نصوص الحكم : ص ١١

كان هذا هو العمل الذي قعت به في دراسي لابن عربي : جمع عناصر متناثرة ، وربط بعضها ببعض ، وتأليف نظام عظام منها بغير عن مذهب مسبق متكامل في ناحيته الفلسفية والصوفية . فلما خرجت به على الناس قبله بعضهم وأحسنوا قبوله ، وردّه بعضهم . وكانت حجة الرادين أنني أسرفت في تأويل كلام ابن عربي وخرجت به مالميس فيه ، وخلقت من الشيخ الصوري شخصية فلسفية عظيمة ، وضحتها جنباً إلى جنب مع أسيتوزا وأمثاله . وابن عربي يستحيل عليه في نظرهم - أن يرقى إلى هذا المستوى الفلسفي بحكم تعمله . كان هذا موقف بعض علماء الغرب من كتابي عن محيي الدين ، وموقف المرحوم الأستاذ أحمد لطفي السيد الذي كان مديراً لجامعة القاهرة ، عندما عينت مدرسا للفلسفة بكلية الآداب بها سنة ١٩٣٠ . وأذكر أنه قال عندما أخبرته أنني كتبت كتابا في لفظة الصوفية عند محيي الدين بن عربي : « لو نجني الدين لفظة ؟ قلت نعم ! ولفظة عظيمة ! وكان من حظي أن أجمعها وأضربها في صورة علمية متسقة .

وقد حرصت في كل ما كتبه عن ابن عربي ألا أنسب إليه رأيا إلا ودعته ينس من كتبه ، ولم أخرج من أقواله أكثر مما يبرره سياق كلامه وتوحى به روح ملحه ، وتوافر الأدلة على أنه مقصود . هذا بالإضافة إلى الاستئناس بأقوال كبار فراع « القصص » من أمثال القشاش والقيصري ووجدي وغيرهم . وقد لزممت هذا المنهج في كل ما كتبه عنه من دراسات علمية تناولت فيها فلسفة الصوفية بوجهها مثل كتابي الذي نشر بالإنجليزية سنة ١٩٣٩ وتعلقاني على « قصص الحكم » الذي نشر سنة ١٩٤٦ ، أو دراسات خاصة تناولت فيها مسائل معينة من مذهب أو حول مذهب .

(٧) ومن أهم هذه الدراسات -

١ - « من أين انتهى محيي الدين بن عربي فلسفته الصوفية » (١) بينت فيه أن ابن عربي استمد مادته من كل أنحاء التراث الإسلامي المتشخم الذي

(١) بحث نشر مجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة سنة ١٩٣٣ .

وحلت إليه الحضارة الإسلامية إلى عهد ، وأنه هضم كل ما أخذه ، وتمتله وأخرجه في صورة جديدة تحمل طابعه الخاص . وقد شرحت في هذا البحث الجو الصوفي والفلسفي الذي ساد في الأندلس في القرون السابق على ميلاد ابن عربي مباشرة ، وناقشت دعوى العلامة وآمين بلايوس أن ابن عربي متأثر في فلسفته بعلوم محمد بن عبد الله بن مسرة المتوفى سنة ٨٣٩ هـ عن طريق علومه الزرية التي كانت - في زعم بلايوس - حلقة اتصال بين عصر ابن مسرة وعصر ابن عربي .

ثم أخلت في شرح المصادر التي كان لها - في نظري - أثر في تشكيل ابن عربي وقسمتها قسمين قسم إسلامي ، وأدخلت تحته (أ) القرآن (ب) بعض مصطلحي الصوفية (ج) المتكلمين وخاصة الأشعرية (د) القرامطة والاممائية الباطنية وإخوان الصفا بوجه خاص .

(هـ) بعض طائفة الإسلام لاسيما القاربي ولبن مينا .

وأدخلت تحت المصادر غير الإسلامية ، الفلسفة الأفلاطونية الجديدة ، وفلسفة فيلون اليهودي الاسكندراني والرواقين .

٢ - « نظريته في الكلمة الإلهية » (١) . وهو بحث بعالج طائفة عظيمة من نظريات المسلمين في الكلمة الإلهية (The Logos) ، من بينها نظرية ابن عربي . وقد بينت العناصر الإسلامية واليونانية التي استعملها في نظريته ، كما أظهرت مدى تأثير هذه النظرية في المصكرين الإسلاميين الذين أخذوا عنه . وقد ظهر لي أن ابن عربي يستعمل كلمة « الكلمة » في معان مختلفة ، ويطلق عليها أسماء متباينة بحسب تباين الجهات التي ينظر إليها منها . فمن الناحية الميتافيزيقية البحتة يعتبرها قوة عاقلة سالبة في الوجود بأسرها ، ومبدأ التشكوين والحياة والتنمير . « والكلمة » بهذا المعنى تحمل في مصطلح ابن عربي محل « العقل الأول » في مقاب أفلاطون ، و « العقل الكلي » في مقاب الرواقين ، بل ربما كانت أقرب إلى الثاني منها إلى الأول .

(٢) بحث نشر بمجلة كلية الآداب بالقاهرة سنة ١٩٦٤ .

وهي من الناحية الصوفية الأصل الذي يستمد منه كل علم إلهي ،
ومنبع الوحي والإلهام . ويسمى ابن عربي «الحقيقة المحمدية» ، و«روح
الانعام» ، و«مشكاة خاتم المرسل» التي عليها سر القلب من كل صوفي .

ومن ناحية علاقتها بالإنسان يسمى ابن عربي «الكلمة» ، «آدم» ، و«الحقيقة
الآدمية» ، و«الحقيقة الإنسانية» ، و«الإنسان الكامل» .

ومن ناحية اتصالها بالعالم يأكله يسميها «حقيقة الحقائق» (١) .

ومن ناحية اعتبارها ميلا أحصى فيه كل شيء يسميها «الكتاب»
و«العالم الأحملي» ، وهكذا .

٣ - نظريته في «الحب الإلهي» : وهو بحث نشر بعنوان «حلاوة في
حياة صوفي» (٢) ، شرحت فيه نظرية الحب الإلهي من وجهة نظر صوفي
يقول بوحدة الوجود ، ويثبت أن ابن عربي يقول بوحدة الم محبوب وإن تعددت
صوره ، وأن الحق (الله) هو الم محبوب على الإطلاق والمعبود على الإطلاق ،
وذلك لأن أساس العبادة وجوهرها هو الحب ؛ وأنه هو المحصيل على الإطلاق ،
ينعكس بجماله على كل صفحة من صفحات الوجود ؛ وأن «النظام» ابنه
الشيخ مكين الدين بن وسم المقيم عمدة لم تكن في الحقيقة إلا بجلي من المثل
الإلهية ، وصورته من صور الجمال الإلهي التي هام بها ابن عربي ، وكتب
من أجلها «فرجمان الأشواق» . إنه يعترف صراحة بحبه للنظام ، ولكن
حبه لم يكن حبا شهوياً حسيماً ، وإنما كان حبا عذرياً خالصاً . إن أغاني الفنون
أنه لم يره أكثر من مرة أو مرتين بصحبة عمته الممثلة التي كان يستمع إلى
أدائها وحديثها ، أو بصحبة أبنائها التي كان يحضر مجالسهم . ولكنه رأى فيها
صورة جميلة رائعة تتجلى فيها صفات الجمال الحسي والنفسي ، فأنشد من
تلك الصورة الإنسانية الحسنة رمزاً للجمال المطلق الذي يتعشقه ويعلمه

(١) راجع مقالة المستشرق طيديرخ «مقدمة» ١٢-١٣ .

(٢) مجلة الهلال : يوليو سنة ١٩١٧ .

ويقلسه ، وبهاجه وشوقه - لا من حيث هي امرأة بشق جمالها الحسى
القائى ؛ ولا من حيث هي موضع شهوة أو هوى ، بل من حيث هي صورة
كاملة لذلك الجمال الشامل ، ورمز له . والصورة الحسية التى ينزل فيها
لا تمنيه بقدر ما تمنيه الحقيقة الزمور إليها : تلك الحقيقة التى ظهرت
فى حسنه مكة وفى غيرها مما لا يتناهى من الصور . فهو ينظم ما ينظم من
التفصيلات وعينه شائعة إلى صور الجمال ، ولكن قلبه مشغول بصاحب
الصور .

١ - رآه فى «المراجح الصوفى» وصلته بالمراجح النبوى ، وهو بحث
كتبه بالانجليزية (١) شرحت فيه معنى تأثر الصوفية - وابن عربى بوجه
خاص - بقصة المراجح النبوى ، وكيف استلوا أحداث القصة ومبطلحاتها
فى وصف مراجعهم الروسى .

وقد صور ابن عربى فى كتبه أكثر من مراجح صوفى ، أكملها وأرقاها
ما كتبه فى الجزء الثانى من «الفتوحات المكية» تحت عنوان «كيمياء السعادة» .
ويشبه هذا المراجح المراجح النبوى فى كثير من تفاصيله ، وهو يصور خروج
كل من الفيلسوف (أو صاحب النظر) أو التابع المصلى (الصوفى) إلى آفاق
العالم الحسى والروسى . وما يلقاه كل من السالكين فى مسيره من أحداث
وأشخاص ، وما يحصل له من علم بطلان الأشياء وحقائق الوجود :

ويتقسم المراجح إلى مرحلتين : الأولى خلال السموات السبع وفيها
يصعد كل من «الفيلسوف» و«التابع» إلى عالم السموات الواسعة بعد
الأخرى . وتبدأ المرحلة الثانية بعد السهات السابعة حيث يعرج التابع وحده
ويتحلف الفيلسوف ، ويلاحظ أن منازل السير فى هذه المرحلة تشبه التلذذات
الصوفية التى آخرها مقام «الشهود» ، ذلك المقام الذى لا يصل إليه إلا
«التابع» المتصوف الوارث للعالم الباطن . أما الفيلسوف صاحب النظر فليس
له فيه نصيب .

وقى كل هذا يستغل ابن عربي من قصة الميراج النبوي أعزجاً بجلدى ،
ومسرحاً بمرض فيه قصة الميراج كما يصورها هو ، وكما يوحى بها لمنحه
العام فى طيعة الوجود والمعرفة ، وطريقة الوصول إلى الله .

وقصة الميراج كما يرضها ابن عربي هى قصة المقابلة بين طريق النظر
الغنى والكشف النبوى : طريق الفلاحة والصوفية فى محاولة كل من الفريقين
الوصول إلى حقيقة الوجود ، ومن ثم إلى الله .

وهكذا يتبين ابن عربي على الصورة التقليدية للميراج النبوى فى ظاهرها ،
وغير معالمها ومظاهرها ، ويجعلها إلى قصة طسفية صوفية رائعة .

٥ - « فهرست مؤلفاته » . وقد نشرت هذه الوثيقة الهامة التى وضعها
ابن عربي نفسه لمؤلفاته سنة ٦٣٧هـ (٧) . وصارت هذه النشرة مقدمة ناقشت
فيها الفهرست ومحتوياته ، والتصنيفات التى يمكن أن تصنف بها كتب ابن عربي
بحسب تواريخ تأليفها ، وبحسب مادتها . وهذه المقدمة خلاصة لبحث كتب
باللغة الإنجليزية والتى فى مؤتمر المشرقين الثالث والعشرين الذى عقد
بكبردج سنة ١٩٥٤ .

٨ - وقد اجتمعت فى دراساتي لابن عربي على معظم الكتب والرسائل
التي طبعت له ، وبلغ عددها تسعة وخمسين ، منها ثمانية وثلاثون ورد
ذكرها فى الفهرست التى أشرت له . هذا بالإضافة إلى عدد غير قليل
من المخطوطات التى لم تنشر بعد . وقد اقتصصت بالدراسة والتحليل من هذه
المجموعة كتابين هما يلائك أهم مؤلفات ابن عربي ، وهما كتابا « قصوس
الحكم » و « التفوحات للكية » . أما القصوس فقد حظلت مادته وأظهرت قيمته
من بين كتب ابن عربي ، وشرحت لمنحه فيه فى تصدير عام وضعته لنشرى^١
لنص سنة ١٩٤٦ فى ثلاث وأربعين صفحة .

وقد ينت فى هذا التصدير أن كتاب القصوس يمثل النروة التى وصل

(٢) نشر مجلة كلية الآداب بالأسكندرية سنة ١٩٥٥ .

إليها في نصيبه التأليف ، وأنه - دون غيره - الكتاب الذي يعجز صورة
كلمة المذهب المؤلف ، بعد أن عالج بعض نواحي المذهب في كتبه الأخرى ،
وأنه أصرح مؤلفاته جميعها وأوصحها في التعبير عن مذهب في وحدة الوجود .
أما الفتوحات ، فقد أفرده بمقال مطول في سلسلة تراث الإنسانية ؟
التي تشرف عليها المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر
في المجلدين الثاني والثالث من المجلد الأول .

وقد حلت في هذا المقال مادة الكتاب وأسلوب المؤلف فيه ، وبينت
أنه موسوعة جليلة الثقافة الإسلامية في مختلف نواحيها الدينية والفكرية
والأخلاقية ، كما بينت بوجه خاص صلة هذا الكتاب بمذهب ابن عربي في
وحدة الوجود ، ومدى أثره في التصوف الإسلامي ، وفي الفكر الأوروبي
خارج الحدود الإسلامية .

كل ذلك ناقشت دعوى الشيخ عبد الوهاب الشعراني أن كتاب الفتوحات
قد دس فيه أجزاء توفت الشعراني في نسبتها إلى ابن عربي أثناء تلخيصه
الكتاب في « نواتج الأثر القدسية » و« الفكرية الأحمر من علوم الشيخ
الأكبر » و« البواقي والحواشي » ويقول الشعراني : إنه تبين له أن
المصارات التي توقف في نسبتها إلى ابن عربي من كتاب الفتوحات لم يكن لها
وجود في نسخة الكتاب التي حملها إليه الشيخ شمس الدين محمد بن السيد
أبي الطيب الملقب بالقرني سنة ٩٥٥ هـ ، وكانت هذه النسخة مأخوذة من النسخة
الوجيزة بمسجد قرنية ، وهي بخط المؤلف .

ولا أعلم شيئا عن نسخ الفتوحات التي كانت شائعة في مصر في عصر
الشعراني ، وهي التي يقول إنها احتوت الأجزاء التي صحت على ابن عربي ،
ولكنني قارنت عبقاً من الصفحات المصورة عن نسخة قوية بظلالها في
النسخة المطبوعة في بولاق ، فلم أجد بين النسخين إلا فروق طفيفة لا تؤثر
تأثيراً خطيراً في النص ، ولا تخرج عن الألفاظ المقررة في مذهب ابن عربي .

وقد تبين لي أن الشرقي في تلخيصه الفتوحات قد أرفق في حلف
 العناصر الفلسفية الصوفية التي يتألف منها منتخب المؤلف ، وكاد يقتصر
 على العناصر الدينية والكلامية التي تفتق مع منتخب أهل السلف ،
 والعناصر الصوفية ذات الصفة السلبية أو الأخلاقية . وعلى هذا فالذي يظهر
 في تلخيص الشرقي للفتوحات هو ابن عربي القريب الظاهري والصوفي
 الفلسفي ، لا ابن عربي الفيلسوف الصوفي . ولكن هذا تصوير لابن عربي
 من جانب واحد ، وتلخيص غير كامل للفتوحات .

٩ - وكانت ترجمة كتاب قصص الحكماء إلى اللغة الإنجليزية من أكبر
 أماني الأستاذ نيكسون رحمه الله ، شرع فيها ، ورجع جزءاً من القصص الأول ،
 ثم وقف وطلب إلى أن أقوم بهذا العمل بدلاً عنه . وقد أطن هذا الرعب
 عقب حصولي على درجة الدكتوراه مباشرة ، ولكنني اضطررت وألحقت في
 الاعتناء مقروناً في هذه المذاكرة من صعوبة ، فوشك أن تكون مستحالة .
 فقد حالت ما عانيت في سبيل فهم كتاب القصص باللغة العربية ، فكيف
 الحال والمطلوب متى نقله إلى اللغة الإنجليزية ؟ لو كانت المسألة ترجمة معاني
 القصص في لغة حرة مليقة لكان الأمر هيناً نوعاً ما . ولو كان المراد تلخيص
 الكتاب بأسلوب حر غير مقيد بخصائص أسلوب المؤلف لكان ذلك مستطاعاً .
 أما ترجمة مطابقة للأصل ، أمية ، تظهر فيها كل اللغات التي يرمى إليها
 ابن عربي ، فذلك مهمة بالغة الخطورة والصعوبة : أعني ترجمة تجمع بين الظاهر
 والباطن ، وتبصر عن المرامي البعيدة التي يقصد إليها ابن عربي من مناقشاته
 وتخرجاته القوية ، ومجازاته واستعاراته وكتابه ، وما إلى ذلك من أساليب
 التعبير التي تكاد تختص بها اللغة العربية . إن لكل لغة عبقريتها وخصائصها ،
 ولا يمكن نقل هذه الخصائص إلى لغة أخرى والاحتفاظ بها كاملة . وتردد
 صعوبة النقل عتلاً تكون اللغتان ، المقول منها والمقول إليها ، من صيغتين
 مختلفتين تمام الاختلاف كاللغتين العربية والإنجليزية . أصف إلى هنا أن
 ابن عربي قد استغل في «كتاب القصص» استقلالاً ملحوظاً من الحيل

اللفظة يستعين بها على منحرج المعاني التي أولعها ، فليذا ترجمت عباراته التي استعمل فيها هذه الوسائل ترجمة حرفية لمية كانت لغواً من القول .

من ذلك مثلاً أنه يعقد صلة بين لفظين لاواصلة بينهما سوى المشابهة في المعنى مثل كلمتي « العذاب » و « العذوبة » ، ويخلص من ذلك إلى القول بأن « عذب » أهل النار ضرب من العذب ، وأنه سمي « عذاباً » لأنه مشتق من العذوبة . ومثل كلمة « أمال » (في قوله تعالى : وبعثكم بأموال وميّن) التي يفسرها بأنها ما تميل بكم إليه (أي إلى الحق) . وفي القول بأن العذاب والعذوبة مشتقان من أصل واحد ، وكذلك « المال » و « مال » ، من التصغير ما فيه ، فكيف إذا نقلت هذه العبارات إلى اللغة الإنجليزية .

ومن ذلك أيضاً أن يأخذ اللفظ بمناه المعنى ولا يلتفت إلى مناه الاصطلاح أو المجازي ، ويشمل ذلك عندما يكون المعنى الحرفي موصلاً لما يريد ، كما يفهم الفصح بمعنى الفسر ويقول في قوله تعالى دعاهم ليغفر لهم « أي سترهم : ومعنى سترهم تخفاهم عن أعينهم أو أغنى أعينهم في عينه ، إذ هو الظاهر على الحقيقة في أعيان الممكنات : وحده هي نظرية ابن عربي في وحدة الوجود . أو كأن يفهم من كلمة « يصل » في قوله تعالى « هو الذي يصل عليكم وملائكته » معنى « يأتي متخراً » كما تقول إن هذا الحصان كان للصل في السابق : أي الأخير . والحق تعالى يصل (حلما المعنى) أي يأتي متخراً في صورة اعتقادنا . ولكن ليس هذا هو الحق في ذاته ، بل « الحق » كما يبدو لنا في صور الاعتقاد ، وسمى « مصلياً » لأن وجوده متختر عن وجودنا وعن وجود الحق في ذاته .

أصبحت بحساسة الصعوبة التي تواجهني في ترجمة كتاب الفصوص إلى اللغة الإنجليزية ومع ذلك قلت ، تحت ضغط الأستاذ نيكلسون ، أن أقوم بها .

ولما آكلت الترجمة ، أصبحت أنها لا تقل في استغراق معانيها عن الأصل العربي ، وأنها بحاجة شديدة إلى شرح يملئ غوامضها ويوضح مشكلاتها .

أما الشرح الكامل فلم أقدم عليه ولم أفكر فيه ، ولكنى فكرت في وضع تطبيقات على بعض الفقرات الخاصة أو العامة في الموضوع ، وذلك على نحو التعليقات التي وصفتها بالهرمية في نشرتي للموضوع سنة ١٩٤٦ ، ولا تزال الترجمة والتعليقات تنتظران النشر في « سلسلة المكتبة الهرمية » التي يشرف عليها المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية .

١٠ - ومن النواصير المهمة التي لم أقم بها بعد في صورة جلية ، ولم يقدم بها أحد غيره من الباحثين في تصوف ابن عربي ، الأثر البالغ الذي خلفه في التراث الفكري والروحي في العالم الإسلامي وخارجه . فلا ين عربي معرمة في التصوف التيوسوفي ، وأتباع أنطوناعه إما مباشرة ، أو عن طريق كتبه أو تلامذته . وقد ترك طابعاً لا يمحى على التصوف الفلسفي في الإسلام منذ عصره إلى يومنا هذا ، وكان له في كل جيل من أجيال الصوفية أتباع يدعون إلى منهجه ويلتصقون عن آرائه ، وإن كان هؤلاء الأتباع دائماً من طبقة الخاصة لا من عامة الصوفية .

وقد ظهر أثره واضحا جليا في ذلك التراث الشعري الرائع الذي خلفه شعراء القروس والترك الصوفيون عندما تغنوا بالوحدة الوجودية الشاملة ، وبالحب الإلهي القاهر ، القائم عليه كل شيء ، وفي قولهم إن « الحق » أصل كل موجود ، يتخلل الوجود بأكمله فيضاً عن فيض ، وأنه الفاعل على الحقيقة لكل شيء في كل شيء ، « تتصلب عنه الموجودات » وتفيض عنه الحركات ، وليس في كل آن صورة جلية ، وأن عظم المكتبات يحلق خلقا جديداً في كل آن وفي في الآن الذي يليه ، وأن الحق أنار بنوره الأبدى جميع أنحاء الوجود ، وأصلحت أسماؤه أعيان المكتبات وهي في حلق ثبوتها وعلمها الأبدى ، « مكسكت كل عين منها كما لا ت أميائه كما تمكس للربايا صور المراتب .

كما غير شعراء القروس والترك من تأثروا بمن عربي فيقتسمون إلى طائفتين : الطائفة الأولى شراح الموضوع ، من أمثال عبد الرزاق القاشاني ، ودلود قشيمري ، وعبد الرحمن جلبي ، وعبد الله القونوي ، فقد كان لشرحهم

وحقيق فهمهم لإشارات كتاب « القصص » أكبر الأثر في إضاءة منذهب ابن عربي وتحريره من أذهان الناس . ولكن هؤلاء - وإن امتازوا بالانحلاص التام لروح منذهب المؤلف ، وألقوا أيضا من الصور على معيانتهم - لم يخرجوا عن مجال الشرح إلى مجال التأليف المتكرر في منذهب وحلة الوجود . وإن كان بعضهم - كالفارسي والقيصري - نظرات فاحصة عميقة في كشف أسرار هذا المنذهب .

والطائفة الثانية هي طائفة الصوفية الذين كتبوا في وحلة الوجود وما يصلح بها من نظريات ، متأثرين بخطوات ابن عربي ، مفصلين لبعض جوانب منذهب ، واصلين بها إلى آفاق جديدة بعيدة قضى بها منطق هذا المنذهب . وأشهر هؤلاء على الإطلاق ، وأدناهم إلى الأصالة والابتكار عند الكريم الجلي (أبو الحلاج) الملقب سنة ٨٨١١ ، صاحب كتاب « الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل » . ولذلك سأخصص في هذا المقال بشيء من تفصيل بعض للعالم الرئيسية في منذهب ، لأوضح مدى تأثيره بابتكار ابن عربي ومصطلحاته ومنهجه التاليفي .

١١ - في هذا الكتاب يبالغ الجلي مشكلة الوجود ، ويحدد المصطلحات الفلسفية والصوفية التي يستعملها من ابن عربي تحديداً يجعله أقرب إلى الأخذ بالمنهج العلمي من استأذنه ، ويسمى إلى أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها ، وأما شيء عقلي يصوره الجلي على نحو ما صور المثاليون الألمان وبخاصة هيجل طبيعة الوجود . ولتفرق بين الجلي وهيجل هو أن هيجل يقول بوحلة الوجود والتكرار ، بينما يقول الجلي بوحلة الوجود والصفات التي يتصف بها . وهو يقصد بالصفات هنا الصفات التي توصف بها الذات الإلهية ، أو الصفات التي وصف بها الحق نفسه ، وهذه الصفات في نظره - كما هي في نظر ابن عربي - عين الموجودات الخارجية التي تنطلق عليها اسم العالم . يقول ابن عربي : فما وصفناه (أي الحق) بوصف إلا كنا نحن (أي العالم) ذلك الوصف . وتندرج نظرية الجلي في طبيعة الوجود على ثلاثة محاور يتخللها من

أين حرف ، هي الذات والصفات والأسماء . ويعرّف الصفة إطلاقاً بأنها
 « ما يشكّك حالة الموصوف ، أي ما يرجع إلى فهم معرفة حالة » (١)
 يعنى أنها الشيء الذى يفيدك العلم بالموصوف . وهو يرى أن الفارقة بين
 الصفات والخلائق التى تقع عليها لا تتعلق إلا فى علم الخلق ، لأن الصفة
 غير الموصوف فى هذا العلم . أما فى علم الحقيقة ، أو علم الباطن فلا عمرة
 هناك . فالذات الإلهية . أو الوجود المطلق - عين الصفات الإلهية . وثالث العلم
 ليس شيئاً آخر سوى الصفات الإلهية متجلية فى مظاهر خاصة ، أمكننا أن نقول
 إن الذات الإلهية والعالم شئ واحد ، أو أن الحق هو المطلق . ولا يتردد الخلق
 فى أن ينسب إلى العلم الخارجى وجوداً حقيقياً ، وإن كان يقول إنه بالنسبة
 إلى الحق كالقشرة بالنسبة إلى الب .

أما الذات الإلهية (أو الوجود المطلق : أو الوجود المحض) فهو علم
 النيب ، « لا تفرك بمفهوم عبارة ، ولا تفهم بمعلوم إشارة ، لأن الشئ إنما
 يفهم بما ينسب فيطابقه ، أو بما يتفقه فيضاده ، وليس الذات (تعالى) في وجود
 مناسب أو مطابق ، ولا متاف ولا متبادل ولكن الذات هي الشئ الذى
 استحق الأسماء والصفات بحوته ، فيصور بكل صورة يقتضيها من كل
 معنى فيه » (٢) .

إنما خلق العقل فى قضاء « الذات » لم يقتر بثنى . ولكنه إذا انفرد
 حجب الأسماء والصفات ، وتظل فى الوجود الظاهر الذى هو وجود مخلوقات ،
 أدرك أن الحقيقة جوهر يحوى :-

حق وخلق ، قديمة وحادثة ، ربوب - سرور - - - -
 مفقودة وموجودة ، ثابتة ومتغيرة ، وغير ذلك من الخبايا . ولكن هذه
 الثبوتية إنما هي فى الحقيقة ثبوتية فى الاعتبار - أو فى وجهة نظرنا إلى الوجود
 لا فى الوجود ذاته : أى أنها لا تشير إلى موجدين مختلفين ، وإنما تشير

(١) الإنسان الكامل ، ص ٢٠

(٢) الإنسان الكامل ، ص ١٩

إلى وجود واحد منظور إليه باعتبارين ، فإذا نظرت إليه من جهة الذات قلت هو الحق ، وإذا نظرت إليه من جهة الصفات والأسماء قلت هو الخلق ؛ وللذات عين الصفات والأسماء .

والركن الثالث من الأركان نظرية الوجود في طبيعة الوجود هو الأسماء الإلهية . وهو يعرف الإسم مطلقاً بأنه ما يبين المسمى في الفهم ، وبصوره في الخيال ، وبصوره في الوهم ، ويلجده في الفكر ، ويحفظه في الذكر ، ويوجد في العقل سواء أكان المسمى موجوداً أو معلوماً ، حاضراً أو غائباً . ونسبت إلى المسمى نسبة الظاهر إلى الباطن فهو بهذا الاعتبار عين المسمى ولا سبيل إلى معرفة الحق سبحانه إلا من طريق أسمائه وصفاته التي هي الخلق . يقول الحليث القدسي : « كنت كزناً غنياً فحسبت أن أعرف فخطفت الخلق لبه حرقوى » .

والاسم : الله ، هبول الكمالات كلها ، ولا يوجد كمال إلا وهو تحت تلك هذا الاسم . وليس لكمال الله نهاية ، لأن كل كمال يظهره الحق من نفسه فإن له في غيبه من الكمالات ما هو أعظم . والخلق جميعهم مظاهر لكمالات الإلهية ، أرحم على حد تصيير الخلق ، عرش الذات .

والألوهية عنده مفهوم خاص : فهي جميع حقائق الوجود التي هي أحكام المظاهر مع المظاهر ، أعني الحق والخلق هي بعبارة أخرى — الحقيقة التي تشمل جميع المراتب الإلهية والكونية ، وتطلى كل ذي حق حقه من الوجود (١) ، وهي أصل مظاهر الذات .

ولكل من الحق والخلق ظهور في الألوهية : فظهور الحق في الألوهية يكون في أعلى مرتبة . وظهور الخلق في الألوهية يكون على حسب ما يستحقه الخلق من تدرجاته وتغييراته وانعدامه ووجوده .

للألوهية ، إذن وجهان ، ظاهر وباطن ، وظاهرها هو الخلق ، وباطنها هو الحق ، والفرق بين الاثنين كالفرق بين الثلج والماء : فالثلج ظاهر والماء

(١) الإسماء الكامل ، ص ٢٣ .

باعين ، والتلج غير الماء في ظاهره وعين الماء في حقيقته .

ويرى الجليل أن الوجود المطلق عندما يخرج من إطلاقه يمر بثلاث مراحل
هي أشبه شيء بالتطور الذاتي في طريق خروج الذات للمرحح الوجود
الظاهر ، أو مسرح التصينات أو التجليات ، الأولى مرحلة الأحاطة ، والثانية
مرحلة المحورية ، والثالثة مرحلة الإثنية . وفي المرحلة الأولى تكون الذات صرارة
من جميع الإخبارات والنسب والإضافات والأسماء والصفات ولكنها
تتصف بالأحاطة ؛ ولهذا يتزل حكمها عن السجاجة والإطلاق . ومعنى هذا
أن الوحدة أول مراتب التصين أو مراتب التزل . وفي المرحلة الثانية ؛ أو التجلي
الثاني ؛ يشار إلى الذات الواسطة بصير الثائب وهو « . والمرحلة الثالثة هي
مرتبة ظهور الذات في صور الموجودات : وهي مرتبة تجل الحق في صور
الخلق ، وانقشاع ظلمة الوجود المطلق بإشراق اسم « الله » الذي هو عيول
الكملات للودعة في الألوهية . فما كان من هذه الكملات موجوداً في
الألوهية بالقوة يصبح موجوداً بالفعل ، وما كان مقولاً يصبح متيناً

١٢ إلى هنا يقع عبد الكريم الجليل وقوعاً تاماً تحت تأثير ابن عربي ،
ويلخص ملحة في وحدة الوجود ، ولكنه يبدأ في الاستقلال عن أساتذته عندما
يستخلص هذه النظريات الأصولية في بناء نظريته في « الإنسان الكامل »
الذي هو المقصود بالذات من كتابه . وحلاصه هذه النظرية أن الإنسان هو
المظهر المروحي للكامل لله ، والموجود الذي خلقه الله على صورته ، والمرآة
التي يرى الحق فيها صفاته وأسماءه . فهو لهذا مستوعب للكملات الإلهية التي
توجد فيه مجسمة وتظهر في غيره من الكائنات متفرقة . وتفرق بين إنسان
وأخر فرق في الدرجة لا في النوع ، في الناس من هو كامل بالقوة ومنهم
من هو كامل بالفعل . وإكمال النفس على الإطلاق الأتباء والأولياء وعلى
رأسهم النبي محمد — أو الحقيقة المحمدية التي تظهر بصور الأتباء والأولياء .
ولا يصل الإنسان إلى مرتبة الإنسان الكامل ، إلا إذا تم مرجه الروحي
إلى الذات الإلهية — أو الموجود المطلق — وفي هذا المراجع يمر بثلاث مراحل

مرتبة ترتيباً تصاعدياً في مقابل العريب التنازلي الذي يمر به الوجود المطلق
في تتركبه إلى العالم .

وفي المرحلة الأولى من هذه المراحل يتجلى الحق على العبد في أسمائه ،
حيث يشرق نور الأسماء الإلهية في كيان العبد . فإذا حصل ذلك اصطلم العبد
تحت أنوار الاسم المتجلى به ، بحيث إذا ناديت الحق به أجاوبك العبد لوقوع ذلك
الاسم عليه . هذا يدعو الله اسم العبد ويثبت له اسم الله . فإذا قلت يا الله ، أجاوبك
العبد ليك وسعديك . وينتهي العبد في هذه التجليات إلى أن تطلبه جميع
الأسماء الإلهية كما يطلب الاسم المسمى .

ينادي المنادي باسمها فأجيبه وأدعى ظلي عن ندائي تميم
وماذا لك إلا أننا روح واحد تملو لنا جثمان وهو عجب
كشخص له اسمان والذات واحد بأى تنادى الذات من نصيب (١)
ولا يشهد للتجلي له في التجليات الأسمائية إلا الذات الصرفة ، لا يشهد
لاسم . فإذا تجلى الحق للعبد في اسمه و تقديمه مثلاً يكشف الحق للعبد عن
كونه (أى العبد) موجوداً في علم الله القديم قبل أن يخلق الخلق ، وإذا كان
موجوداً في العلم الإلهي بوجود العلم ، وعلم الله قديم . ويلزم من ذلك قلم
الموجودات جميعها .

وهكذا الأمر في سائر التجليات الأسمائية : إذا تجلى الحق للعبد في أى
اسم منها شاهد العبد الذات المسماة بهذا الاسم متجلية في صورة العبد أو صورة
الكون كله .

والمرحلة الثانية هي تجلي الحق على العبد في الصفات ، وهو قول ذات العبد
الاتصاف بصفات الرب ، وذلك بأن يفنى الحق العبد فناء يُعلمه عن نفسه
ويعلمه وجوده . وإذا طمس التميز العبد ، وفي الروح الخلق ، أقام الحق
سيئاته في الهيكل العبد ، من غير حلول من ذاته لطيفة غير منفصلة عنه

(١) الإيمان الكامل ، ص ٣٩ .

ولا متصلة بالعبد عرضاً عما سلبه منه وكان التجلي على تلك الطيفة
فما تجلى إلا على حبه ، لكننا نسي تلك الطيفة الإلهية عبداً باعتبار أنها عرض
عن العبد . وإلا فلا رب ولا عبد ، إذ بانتفاء الربوب انتهى اسم الرب . فما ثم
إلا الله وحده الواحد الأحد (١)

فلذا تجلى الحق للعبد بصفة الحياة ، مثلاً ، كان العبد حياة العظم بالجمجمة ،
يرى سره في حياته في الموجودات ، جسدها وروحها . ومن هذا الصنف كان
حيي عليه السلام . وإذا تجلى العبد بصفة الكلام ، كانت الموجودات
كلها كلمات للعبد . وقد تناجيه الحقيقة الذاتية من نفسه فيسمع خطاباً لامن
جهة وبغير جاذبة . وسامعه للخطاب بكيه لا يادنه ، وأنت حيي وأنت
محبوب ، أنت المراد ، أنت وجهي في الماد ... تهرب إلى شهوتي ، فقد
تقررت إليك بوجودي (٢)

وهكذا يخفى الخلق في تعداد التجليات الصفاتية ، ويذكر ما يبعد وعن
العبد مد حصول التجلي له . وليس للعبد في أي من هذه التجليات إلا صورة
من صور الحق ، وهي التي يطلق عليها اسم الإنسان الكامل .
بعد ذلك يأتي التجلي الأخير وهو التجلي الذاتي ، وبه ينتهي المراح ،
وبذلك الإنسان الكامل وحطته الذاتية مع الحق .

والإنسان الكامل في نظر الخلق كما هو في نظر ابن عربي واحد حد
كان الوجود إلى أيد الأبدان ، ولكنه يتجوز في الصور ويظهر في كل زمان
في صورة صاحب ذلك الزمان ، ويسمى باسمه أما اسمه الحقيقي فهو محمد ،
وكنيه أبو القاسم ، ووصفه عبد الله . ولكن المراد به الحقيقة الحقيقية على
ما أوضحه ابن عربي .



أما بعد : فقد أطلت بعض النوى في الكلام عن الخلق ، وإن كنت

(١) الإنسان الكامل ، ص ٢٧ - ٢٨

(٢) الإنسان الكامل ، ص ٢٩

لم أوفه حقه، لأن المقام ليس مقام شرح فلسفته . ولم أقصد إلى شرح آراءه
الخطي من حيث هي ، بل محاولا إظهار مدى تأثيره بأفكاره عن عربي ،
ومصطلحاته . وأرجو أن يكون ما أثرته حول هذا الموضوع بداية لبحث
أوفى وأشمل .

المراجع

التفويحات المكية : ط بولاق ١٢٩٣ هـ لابن عربي -

تفسير الحكم : القاهرة ١٩٤٦ م له

ترجمان الأشواق له

إنشاء الدوائر له

التفسيرات الإلهية له { تشرية نبيوع

عقلة المستوفى له

شرح التفسيرات الفلاسفة

تأليف الرحمن طاهي

تفسير الحكم في معنى تفسير الحكم للتفسير

الإيمان الكامل لبد الكريم الخطي

اليقوت والجواهر للشمس

طبقات الصوفية له

Geschichte der arabischen Literatur

بروكلمان

Im Masarra y on Khawak

بالايسوس

Islam and the Divine Comedy

Studies in Islamic Mysticism

نيكلسون

Pardon of Hajj

مسيون

Tawasin ed.

The Mystical Phil of Mubid-Din

أبو الملاصيني (١)

Cambridge University Press

(٢) من أين لمعتي - محي الدين بن عربي كشفه الصوفية ،

مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة سنة ١٩٣٣ .

(٣) نظريات الإسلاميين في الكلمة ، مجلة كلية الآداب

جامعة القاهرة سنة ١٩٣٤ .

(٤) أبو القاسم بن عسي وشرح كتابه وخلق النعاج ، للتصويب

لابن عربي : مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية

سنة ١٩٥٧ .

(٥) فهرست مؤلفات ابن عربي . مجلة كلية الآداب

جامعة الاسكندرية سنة ١٩٥٥

الفصل الثانی

کُنُوزِ فِی رُمُوزِ

الذکور علی مضططی جلیبی

ما هي هذه الرموز ، وما مصادرها ؟

هي هذه الرموز ، التي أودعها ابن عربي كثيراً من الكتوز ، مما أقرب فيه ، وأعرب به ، عن كثير مما كشف من الحقائق ، وما عرف من الحقائق ، وما ذاق من المراتق - وليس من شك في أن ابن عربي في أسطانه أسلوب الرمز والإشارة ، وفي إشارته الإشارة على السبالة ، لم يكن يدع بين الصوفية ، وإنما كان مثله كثيرون ، وكثيلاً غيرهم من أرباب العلم ، وذلك فيما تستعمله كل طائفة منهم من الفاظ يعرِّدون بها عن مواضع ، ويتواطئون عليها ، إما تقريباً لفهم على الخطأ ، أو تسهيلاً على المختصين ، أو متراً ونقلاً لأمرار علمهم عن ليس من أهله ، ولا أملائه ، ولا خطيقاً بالوقوف عليه ، وذلك على نحو ما حللناه في التفسير في رسائله عن طائفة الصوفية حيث يقول : «... وهذه الطائفة يستعملون...»

عن معانيهم لأنفسهم ، والإجمال والستر على من بينهم في طريقهم ، لتكون معاني ألفاظهم مستهجرة على الأجانب ، خيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها ، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف ، أو مجملية يضرب تصرف ، بل هي معاني أودعها الله تعالى قلوب قوم ،

واستخلص حقايقها أسرار قوم . . (أبو القاسم عبد الكريم القشيري : الرسالة القشيرية ، تحقيق الدكتور عبد الحليم عمود ومحمود بن الشريف ، دار الكتب الحديث ، ج ١ ، ص ١٨٧) .

وإذا كان ذلك كذلك ، وكان ابن عربي يقب بين الصوفية بالشيخ الأكبر ، لما حلقه من آثار ، وما أقدم به هذه الآثار من أسرار ، وما فاضت به هذه الأسرار من أنوار ، فصلا عما كان هذه الآثار والأسرار والأنوار من قيمة وروحة عليا ، سواء من التاجين النظرية أو العملية ، في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية ، فقد حلتنا ابن عربي نفسه في أكثر من كتاب ورسالة ، عما ينبغي ستره من العلوم التي أودعها في هذا الكتاب أو ذاك ، أو في هذه الرسالة أو تلك ، وحسبنا أن قف مع هنا عند ما يستهل به إحدى رسائله ، وهي رسالته التي أطلق عليها اسماً قريئاً مخرباً مما ، وهو (شق الجسد) التزاماً منه للرمز ، ولعمادته في الإنجاز : فهو ينظر إلى محوري هذه الرسالة على أنه من العلوم التي يجب سترها ، ولا يجوز كشفها إلا لأربابها ، وذلك على نحو ما يشهد به ابن عربي نفسه بقول الشاعر الذي قال :

جنياتي لعلها سر سخي تجنياتي بسر سخي شجيها

وإن ابن عربي لمزيد الأمر بياناً وإيضاحاً ، وتفسيراً وإفصاحاً ، عن هذا المنهج الرمزي الإنجازي الذي اصطلحه ، كما اصطلحه كثير غيره من الصوفية من قبله ، وإبان حياته ، ومن بعده ، وذلك في قوله : فهذه الأسرار التي أجري الله لهاطة عند أهل الطريق ألا تأمن أحداً على كلامنا ، ولذلك قال أبو زيد رضى الله عنه : لا يؤمن على سر من أسرار الله تعالى ، وهي من العلوم التي أشار إليها علي بن أبي طالب رضى الله عنه ، وضرب صوره بيده وقال : إن ها هنا لملوماً جمة لو وجدت لما حمله ، وقول أبي هريرة رضى الله عنه : لتعلمن مني هذا العلوم ، وإليه أشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله : إن من العلم كهية المكتون ، لا يسله إلا العالون

بأنه (وعني اللين من عربي : كتاب شق الحبيب ، مجموع الرسائل الإلهية ، مطبعة السعادة ، سنة ١٣٧٥ هـ ، ص ٥٢) .

على أن ابن عربي لا يقف عند هذا الحد من اصطلاح الرمز والألفاظ فحسب ، دون أن يكشف عن حقيقتها ، ودون أن يولّز بينهما وبين ما يرمزان إليه أو يلتزمان له ، أو يلائم بينهما وبين الحقائق التي ينطوي عليها أحدهما أو كلاهما ، وإنما هو ينسحب إلى ما هو أبعد من هذا كله ، وذلك إذ يبين أن الرموز والألفاظ إنما هي أدوات يستعملها أقطاب الصوف ووسيلة إلى المحادث عما رمرت إليه ، والإشارة إلى ما ألتزمت له ، وهنا يرد ابن عربي لاستعمال هؤلاء الأقطاب من الصوفية لتلك الرموز والألفاظ إلى مصدره في القرآن الكريم وفي الحديث الشريف ، ولعله في هذا كان يلتصق مبرراً قرآنياً ونبوياً لما آثره القوم من انتهاج هذا النهج ، حتى لا يكون مساع إلى العلمين فيهم ، والإرجاف بهم ، على النحو الذي درج عليه ، وأسرف فيه ، أرباب الطواغر من الفقهاء ، وأصحاب الرسوم من السباد والعلماء ، وذلك فيما وجهوا إلى فعل اليواطن وأرباب القلوب من طعن وتجريح ، زاعمين أن الصوفية نهجوا هذا النهج الرمزي ، وآثروا أسلوب الإشارة الباطنية على أسلوب العبارة الظاهرية ، متراً لما في مناهجهم من حوار ، وإخفاء لما في أقوالهم من جوح ، وما في أحوالهم من جحش .

أما كيف كان القرآن الكريم والحديث الشريف ، دلائل حتى ، وشواهد صديق ، على أن الرموز والألفاظ ، إنما هي عند ابن عربي من قبيل ما امتلأت به كليات القرآن البينات من الأمثال التي يصرفها الله للناس ، ومن جنس ما أنقضت فيه صيغرات الحديث الرافعات ، من الخجائز والكتابات والتشبيهات ، فلذلك ما كتبه مع ابن عربي مستشهداً بقول الله عز وجل : « وتلك الأمثال نضربها للناس » (القرآن الكريم : سورة السجود ، آية ٤٣) ، ومتعباً عليه بقوله هو : « فالأمثال على أجات مطلوبة لأنفسها ، وإنما جاءت ليطلع منها ما ضربت له ، وما نصبت من آياته مثلاً ، مثل قوله

تعالى : « أنزل من السماء ماء فضاقت أودية بقدرها ، فاحتمل السيل زبدا رابيا وما يوقنون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله ، كذلك يضرب الله الحقن والباطل ، فلما أفرغ فيلجبه جفاء ، ولما ما يفتح الناس فيمكث في الأرض ، كذلك يضرب الله الأمثال » (القرآن الكريم : سورة الرعد ، آية ١٧) ، « ومفسرا الزيد بأنه كالباطل ، وما ينفع الناس الذي يمكث في الأرض بأنه مثل الحق ، مستشهدا مرة أخرى بقول الله تعالى لنبيه زكريا عليه السلام : « ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا » (القرآن الكريم : سورة آل عمران ، آية ٤١) ، ومفسراً للكلام رمزاً بالكلام بالإشارة ، وكذلك ما ورد في قصة مريم من قوله عز وجل : « فلما اشارت إليه » (القرآن الكريم : سورة مريم ، آية ٢٩) ، فإن الإشارة هنا قد كانت لما نطوت مريم الرحمن أن تمسك من الكلام : (ابن عربي : الفتوحات المكية : ج ١ ، ص ١٨٩) . ومثل الحديث الشريف كمثل القرآن الكريم في الرجوع إليه ، والاستشهاد به ، فيما يؤيد به ابن عربي منهجه في الرمز والإشارة ، وفلك على نحو ما يشهد به في هذا المقام من قول النبي صلى الله عليه وسلم : « إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العالمون بالله » .

وعلى هذا النحو من فهم القرآن والحديث ، ومن رد الرموز والإشارات إليهما ، ومن تدعيم ابن عربي لمنهجه وملعبه جها ، يخصى الشيخ الأكبر في كثير من مصنفاته الطول والقصار ، لاسيما في كتابه الحليل ، وهو «الفتوحات المكية» الذي يعد بحق أعظم هذه بالمصنفات وأجلها شأناً ، وأبعدها أثراً ، وذلك لما اشتمل عليه من ألوان العلم ، وضروب الفهم ، ومسالك السبل ، ولا استطعت في التعبير عن هذا كله من رموز وإشارات ، صاغها تارة ثراً ، وتارة أخرى نظماً ، في أبيات من هذا النظم ، وفي عبارات من ذلك الشعر ، وهي وإن بدت في ظاهرها كذلك ، إلا أنها قد انطوت في باطنها على كنوز من الحقائق التي لا سبيل إلى كشفها إلا لمن كان من أهلها ، ولا قدرة على فوقها إلا لمن هو من أوليائها ، وهؤلاء هم

الذين تميزوا عن غيرهم من علماء الطواغر والرسوم يعلم الإشارة التي
يحلثنا عنه ابن عربى فى هذه الآيات من التلم فيقول : -

علم الإشارة قريب وإبعاد ومعها فيك تأويل وإسناد
فلنبحث عليه فلأن الله صيره لمن يقوم به إنك والإلهاد

تنبه عصمة من قال الإله له كن فاستوى كائنات والقوم لشهاد

ويبقى عليه بما يكتب عن حقيقة رموزه وإشاراته المتطورة على كونه
وآياته فيقول : إن الإشارة عند أهل طريق الله تؤخذ باليد أو حضور
التبر وما خلق الله أشق ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله

المتحصنين بحلمته ، العارفين به من طريق الوهب الإلهي ، الذين منحهم
أمراده في خلقه ، وفهمهم معاني كتابه ، وإشارات خطابه ، فهم ملأه
الباطنة مثل القرامطة الرسل عليهم السلام . ولما كان الأمر في الوجود

الواقع على ما سبق به العلم القديم كما ذكرناه ، حصل أصحابنا إلى الإشارات ،
كما حصلت مريم عليها السلام من أجل أهل الإفاك والإلهاد إلى الإشارة .

فكلامهم رضى الله عنهم في شرح كتابه العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين
يديه ولا من خلفه إشارات ، وإن كان ذلك حقيقة وتفسيراً لمعانيه الخالصة ،

ورد ذلك كله إلى قلوبهم مع تقريرهم إياه في العموم ، وفيما نزل فيه كما
يطلع أهل اللسان الذين نزل ذلك الكتاب بلسانهم ، فهم به سبحانه عندهم

الوجهين ، كما قال تعالى : { وسرهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم } .
(القرآن الكريم : سورة فصلت ، آية ٥٣) ، يعني الآيات المتصلة في

الآفاق وفي أنفسهم . فكل آية متصلة لها وجهان : وجه يرويه في قلوبهم ،
ووجه آخر يرويه مما خرج عنهم ، فيسبون ما يرويه في قلوبهم إشارة ،

ليأمن الله صاحب الرسوم إلى ذلك ، ولا يقولون في ذلك إنه تفسير ،
وقاية لشركهم ونسيحهم في ذلك بالكفر عليه ، وذلك لحيلهم بمواقع

خطاب الحق ولكن علماء الرسوم لما أتوا الدنيا على الآخرة ، وأكروا
جانب " الخلق على جانب الحق ، وتودوا لخط العلم من الكتب ، ومن أغواه

الرجال الذين من جنسهم ، وروا في زعمهم أنهم من أهل الله بما علموا وانتقروا به عن العامة ، حججهم فلك عن أن يعلموا أن الله عبادة تولى الله تعليمهم في سرالهم بما أنزله في كتبه وعلى ألسنة رسله ، وهو العلم الصحيح عن العالم المعلم الذي لا يشك مؤمن في كمال علمه ، ولا غير مؤمن ولما رأى أهل الله أنه قد اصبر الإشارة ، استعملوها فيما بينهم ، ولكنهم بينوا معناها ، وعلمها ووقتها ، فلا يستعملونها فيما بينهم ، ولا في أنفسهم ، إلا عند جملة من ليس من جنسهم ، أو لأمر يقوم في نفعهم . واصطلاح أهل الله على ألفاظ لا يعرفها سواهم إلا منهم ، وسلوكوا طريقة فيها لا يعرفها غيرهم ولا يتكلمون بها إلا عند حضور الغير ، أو في تأليفهم ومصنفاتهم لا غير ... » (ابن عربى : الفتوحات المكية : ج ١ ص ٢٧٨ - ٢٨١) . وهذا يتبين مع ابن عربى ماذا يعنى بقوله في الآيات الثلاثة السابقة إن علم الإشارة تحريف وإبعاد من تلحية ، وماذا يعنى بقوله في أول تقييده على تلك الآيات إن الإشارة عند أهل طريق الله تؤخذ بالبعد أو حضور الغير من تلحية أخرى ، ويتبين أيضاً ماذا يعنى ابن عربى وأتباعه من الصوقية بعلم الإشارة ، وما حكم هذا العلم بين أهل الظاهر من الروم ، وكوفاة الباطن من الحقائق ، وما حكم أولئك على هؤلاء ، وما منزلة هؤلاء من أولئك .

ولعلنا لو سألنا ابن عربى هنا : ما هى السبيل إلى فهم إشارات الصوقية ، ونفوق علمهم في هذه الإشارات ، لما وجدنا إجابة خيراً من تلك التى يشتمل عليها حديثه الرمى المتع الذى ، وإن كان في جملة مغترا ، وفي بعض رموزه غامضاً ، إلا أنه لا يخلو من صحة ووضوح في سياق ألفاظه ومبانيه ، وفي أكثر أفكاره ومعانيه ، وفلك على الوجه الذى يصور فيه ما دلل من حديث وحول بين رسول التوفيق والسالك حيث يقول : « قال (رسول التوفيق) ولما سألت عن غاية لا تترك ، وصفة لا يحاط بها علماً ولا تفكك ، تبين على أن ألوح لك منها على مقلد فهمك ، وأوتقتك

من شأنه على ما قلر أن يكون لك منها انخرق السفينة تلج المدينة ،
اجعل في السفينة من كل زوجين اثنين ، ولا تخرج على مقل : وسأوى
إلى جبل يعصمى من الماء « (الفران الكريم : سورة هود : الآية ٤٣) ،
هما سفيتان ، لما فى الوجود مبتلان : الواحدة صلاحها من الفسق ، والأخرى
نجاتها من الرقت ، لا ترفع الخاتم إلى أحد ، ولا تأمن عليه أما ولا ولد ،
اتشر إلى البساط ، واترك الناس فى عياط وسياط ، اطر البساط ، واحمل
لى الانقباس من الابساط ، لا تهر بلطع فى كل وقت ، فإنه مقت ،
لا يطلبك على مقلك النوم ، فتفش غمك فى حرث القوم ، لا تكن حائراً
فيخلعك الطريق ، حتى تصير كنجيب الفريق ، فاجتهد فى سلوكك هذه
للقامات إذا حضر الرقيب والحبيب ، فتطلب الرقيب بلسان
الحبيب ، يسمعك الحبيب ، ويفهم لسانه ، فتأمن من ضرائق الرقاء
قال (رسول التوفيق) : إنا نظمنا لك النور والخواهر فى الملك الواحد ،
وأبرزنا لك القول فى حضرة الشرق المتباد ، فلهذا ترى الواقف عليه يكاد
لا يشعر على مر النسبة إلى أودعتها لديه ، إنما هى رموز وأسرار ، لا تلحقها
الخواطر والأفكار ، إنما هى إلا مواهب من الجبار ، جلت أن تال إلا
خوقاً ، ولا تصل إلا لمن هام بها عشقاً وشوقاً « (ابن عربى : كتاب
شق الحبيب ، مجموع الرسائل الإلهية ، ص ٥٧-٥٨) .

٢ -

على أى الكنوز تدل هذه الرموز ؟

إذا كان للصوفية بمضة عامة يصطنون الرمز فيها يعززون به من
حقائهم ، وما يصورون فيه دقائقهم ، لأى من الأساليب التى أشارنا إليها
أخفاً ، فإن ابن عربى وهو شيخ الصوفية الأكبر ، يعد بحق من شاعهم إيماناً
فى الرمز ، وإغراقاً فى الإلغاز ، وإغراباً فيما يقول عليه من الألفاظ ،
وما يعرب منه جهة الألفاظ من المعانى الخفية التى قد يزيد بها الرمز خطاه على

حقاً حيناً ، وقد يكون الرمز مسيلها إلى الجلاء بعد الغناء حيناً آخر . ومهما يكن من شيء فإن حظ الكلام الرموز عند ابن عربي يتفاوت بقاوت القرآن والبيئات التي توجد في سياق هذا الكلام من ناحية ، كما يتوقف على مبلغ ما وقع إليه الباحث المحقق ، والمثلوس الملتقى ، من قدوة على تلوق ما هو يسيل فوسه وبجته من كلام للشيخ الأكبر من ناحية أخرى ، وذلك فضلاً عما ينبغي أن يتوفر لديه من المهارة والبقاة في الملازمة بين الرموز والإشارات ، وبين المعاني التي تمنبها ، والمثلولات التي تتلوى فيها من ناحية ثالث . وليس من شك في أن من ينظر في كلام ابن عربي للرموز نظرة سطحية لأول وهلة لا تعمق فيها ولا تلوق ، سيبدو له هذا الكلام القياض في ثوبه الرمزي المتضخم ، وكأنه ثمرة من ثمرات الحياة التي كان يحياها صاحبها سابقاً في علم الحياك ، أو شاطئاً لما كان يعانيه من أحوال الجبال ، أو أنه ألفاظ وعبارات قد أضى عليها كاتبها أثواباً من الرموز والإشارات ، وروس بعضها إلى جانب بعض ، فكان منها هذا الحديث الطويل المذهب ، أو ذلك الحديث القصير المتضخم : الذي يلوح أحدهما أو كلاهما وكأنه لا ضابط له ، ولا رابط يثبته ، وقد يسرف أحياناً في حكمه فيزعم أنه لفرغلو من أي معنى فلا وراءه طائل ، ولا فيه غناء ، ولو قد اصطحق قليلاً أو كثيراً من التراث والمثوعة فضلاً عما ينبغي أن يكون له من ملكات الفهم والتأويل والتليل والملازمة بين القرينة والبيئة ، وبين ما هي قرينة له وبيئة عليه ، لعدل عن فهمه ، وعمل في حكمه ، وكان عن الإصراف أبعد ، وإلى الإحصاف أقرب .

لقد خلف ابن عربي فيها خلف من مصنفات تألف منها تراثه الروحي الضخم الرائع ، كتاباً بلغ فيه غاية الإتقان ونهاية الإغراب حتى لا يكاد أن يتحدث عن موضوع من الموضوعات ، أو مشكلة من المشكلات ، إلا رمزاً ، وإغراباً ؛ وليس أدل على إسهانه في هذا الإغراب وذلك الرمز من أنه أطلق على هذا الكتاب اسم (عقده مغرب في معرفة حتم الأولياء وشمس المغرب)

وفي مستهل هذا الكتاب أبان ابن عربي عن الغرض الذي قصد إليه منه ،
ومن غيره من المصنفات الأخرى ، وما هنا يتحدث أولاً عن مصنف آخر غير
(عقلاء مغرب) ، وكان قد صنفه من قبل ، وهو كتابه المسمى (التبديرات
الإلهية في إصلاح الملكة الإنسانية) ، فإذا هو يقول إنه جعل في هذا
الكتاب من الإنسان علماً صغيراً منحوساً من العالم الكبير ، بحيث أن كل ما ظهر
في الكون الأكبر ، فهو في هذا العيون الأصغر ، وإذا هو لا يتحدث هنا عن
مضاهاة الإنسان بالعالم على الإطلاق ، بل عما يقابل الإنسان من جهة الخلاقة
والتدبير ، فين ما هو من الإنسان كاتب ، وما هو وزير ، وما هو القاضي
المبادل ، وعن يكونون من أفراد الإنسان أمته ، وعاملين على الصلوات ،
وسفره ، وعن السبب الذي جعل الحرب بين العقول والموتى ، كما رتب
مقابلة الأعداء ، وفي يكون القاء ، وعن نصرة الإنسان نصراً مؤزراً ،
وتكرمه أميراً مديراً ، وعن إنشاء الملك ، وإقامة الحياة ببعض حاله ،
والملك ببعضه الآخر ، فكل الغرض ، وأمن من كان في قلبه مرض .
ثم يستطرد ابن عربي فيقول إنه كان قد نوى أن يجعل في هذا الكتاب
ما يوضحه تارة ، وما يخفيه تارة أخرى ، وأين يكون من هذه النسخة
الإنسانية ، ولشاشة الروحانية ، مقام هذا الإمام ، المنسوب إلى بيت قتي
القمي والطبي ، وأين يكون منها أيضاً ختم الأولياء ، وطابع الأصفياء .
ثم رأى ما أودع الحق من الأسرار لديه ، وتوكل في إبرازه عليه ، فجعل هذا
الكتاب لمحنة علمين للعلمين . ويقول أيضاً إنه متى تكلم على مثل هذا ،
فهو إنما يذكر العندين ، لئلا الأمر السامع في الكبير الذي يعرفه ويقله ،
ثم يضاهيه بسره المودع في الإسلام الذي يتكره ويجهله ، إذ ليس لأبن عربي -
كما يقول - من عرض في كل ما يصنف في مثل هذا الفن ، إلا معرفة ما وجد
في هذا العيون ، لا معرفة ما ظهر في الكون . ثم يتساءل ابن عربي فيقول :
هل ينبغي في الآخرة كون السلطان حادلاً أوجاراً ، أو علماً أوجاهلاً .
لا والله يا أخي ، حتى أنظر ذلك السلطان مني وإلى ، وأجمل على إماما

على ، وأطلب منه الآداب الشرعية في يافى وظاهري ، وأبديه على إصلاح
أولى وآخرى . فبقى لم أجعل هنا نظري عليك ، ومتى أعرضت
عن الاشتغال بالناس تنكست من نجاح وتلكت ، إذ قد قال صلى الله عليه وسلم
يخطب جميع أمة : « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته » ، فقد أثبت
صلى الله عليه وسلم الإمامة لكل إنسان في نفسه ، وجعله مطلوبا بالحق في علم
غيبه وحده . فإذا كان الأمر على هذا الحد ، ولزمنا الوفاء بالعهد ، فعلمنا
تفرط في سبيل النجاة ، وتفتح بأخط الترجات ، ما هنا فعل من قال : إلى
ما قل وتجنب هذه المماثل . فبقى ما ذكرت في كتابي هذا أوفى غيره حاددا
من حوادث الأكران ، فلما عرضي أن أثبت في مسع السمع ، وأقبله عظه
في الإنسان ، فتصرف النظر فيه إلى خاتنا ، التي هو سبيل نجاتنا ، فأشبه
بكتبه في هذه النشأة الإنسانية على حسب ما يعطيه المقام ، إما جسيانية ،
ولها روحانية . فإليك أن توهم أيها الأخ الشقيق ، أن عرضي من كتب
كلها الكلام فيما يخرج عن ذاتي ، من غير أن تلحظ فيه سبيل نجاتي .

فما أبلى إذا نصي تساعدي على النجاة بمن قد فاز لو هلكا
فانظر إلى ملكك الأدنى تجدد في كل شخص على أجزائه ملكا
ورنه بالعدل شرعا كل آتية واسلك به خلفه من حيث ملكا
ولا تكن ماردا تسعى لفساد في ملك ذاتك لكن فيه من ملكا
فليأمل ولي هذا الكتاب ، فلي أذكر الأمر من العلم الأكبر ، وأجعله
كالقشر ، وأجعل ما يقابله من الإنسان كاللباب السبب الذي ذكرته أن يتبين
السامع ما يحمله في الشيء الذي يعرفه ويقتله ، ولو وصل فهمه إليه دون
ذكرى إياه ، ما لحظت ساحة حياته ، ولا عرجت لغة بلوق على معناه ، فلما
أسرته مثلا للضرب ، وبجلا التهذيب ، وسأورد ذلك إن شاء الله تعالى في هذا
الكتاب من لآلى الأصداف ، ونواحي الأعراف ، التي هي أمثال نسبها الحق
المعنين والمولفين ، حياة صالحة ، ونحلة قاصد ، وبرة لبيب ، وبلاطة حبيب ،
(ابن عربى : عقائد مغرب ، المطبعة الرحمانية ص ٤ - ص ٧) .

فها هنا ألفاظ ملغزة ، وعبارات مرموزة ، وأمثلة مفروية ، وكلها قد استلها ابن عربي تارة من معجم الكون الطبيعي ، وتارة أخرى من معجم العين الإنسان ، وعبر بها عن تصوره للتدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية ، تعبيراً ينبغي أن ينظر إليه ، على أن المراد به ، والمقصود منه ، إنما هو الإنسان باعتباره علماً أصغر بالقياس إلى العالم الأكبر ، وما يدبر به هذا الإنسان في ملكته الإنسانية ، تدبيراً قوله سرقة ما في هذا العالم الأصغر ، لا مجرد التوقف عند ما في العالم الأكبر من الظواهر الطبيعية ، وللقواهر الكونية ، وهذا يعني بجيلة أخرى أن غرض ابن عربي من كتابه هذا ، ومن غيره من كتبه الأخرى ، إنما هو سلوك الإنسان في حياته النظرية والروحية والعملية ، سلوكاً يصلح به ظاهره وباطنه ، ويطلب فيه عقله على هواه ، ويحبته مواطن الملك بقدر ما يكتب له منه النجاة ، كل ذلك في سياق حسي ، وفي نطاق مختلف ، من هذه الأمثلة المفروية ، وتلك الألفاظ الملغزة والمباريات المرموزة ، التي لا تحق قرائتها وتناسلها على فهم الفاهم ، بقدر ما تحيل عن فهم الراهم ، لاسيما أن كل أولئك إذا فهم بعضهم ضوم بعض ، ونوسب بين بعضهم وبين بعض ، وقرن بعضهم إلى بعض ، كان فهمه أنصح ، وكانت دلالته أسطع ، وكان الوصول على معانيه ، والكشف عن خواتمه أجدى وأقنع . وكيف لا يكون ذلك كذلك ، وهوذا ابن عربي نفسه قد قدم لنا هنا مفتاح كل ما يعرض في كتبه من مغالين ، وهو أن ذاته وحياته ونجاته ، وأن نظره وشعوره وسيره ، كل أولئك إنما يولت عنده عموده الرئيسي الذي يدور عليه أي كلام له ، في أي كتاب صدر عنه .

وهكذا تتبين مع ابن عربي فيما سبق أن الرمز المصطنع هنا على ضربين : رمز إنساني من ناحية ، ورمز كوني من ناحية أخرى ، ولكنت إذا أوجلتا معه في ألوان الرمز التي يجدها منه هنا وهناك ، في هذا الكتاب أو ذاك ، هوفاً أن الرمز يتلون عنده بتنوع الموضوعات التي تعرض له ويعرض لها ، ويحدد متغولات طبيعة الكائنات التي يصكف عليها ، ويحدث عنها : فمن

الرمز الإنساني مطلقاً ما يتلون بلون غزلي فيه الحب ، وما يعلق بالحب من أسماه
الأشخاص أو الأماكن والأشياء ، ومن أسواق العشاق والمشوقات التي تعرض
لهم ، وتتألف على قلوبهم ، كل أولئك وكثير غيره مما يفيض به أدب الفزل
العلمي أو الأفلاطوني أو الحسي ، هو الأدوات التي استعمل بها ابن عربي على
التصوير مما هو بسبيل التعبير عنه من حقائق ملوية أو سفلية ، وحقائق روحية
أو مادية ، وحقائق نفسية أو قلبية . كما أن من الزمر المتكلمة أيضاً ما يعطى
بصبغة شعرية ، وفيه يكون اللون الرئيسي للخمر ، وما يصلحها من مرادفات
لها ، أو أماكن تناول فيها ، أو أشياء تستخدم في شربها ، أو أحوال تعرض
للمعتبين عليها ، إلى غير ذلك مما لا يتسع المقام هنا للإفاضة فيه في الحديث
عن هذين القرنين الفزلي والخمري بنوع خاص ، لاسيما أن لي في هذا
الموضوع بحثاً قد سبق أن نشر بعدد نوفمبر سنة ١٩٥٧ م من (المجلة) التي
تصدرها وزارة الثقافة عن طريق دار المصرية لتأليف والترجمة ، فليرجع
إلى هذا البحث تحت عنوان (أشواق وأذواق) من أراد أن يستزيد ،
فعله واجد فيه بعض ما يريد .

هنا فيما يتعلق بالرمز الإنساني الذي تمتد عناصره من معين النفس الإنسانية
ومستقراتها ، كما فيما يتعلق بالرمز الكوني الذي تمتد عناصره من المناهج
الطبيعية في هذا العلم المسمى الحسي الذي يعيش فيه الإنسان ، وما في هذا
العلم من ميول وأرض ، وما في الميول من كواكب وأقلام ، وما في
الأرض من حيوان ونبات ، وحيال وتلال ورمال ، وما يشق الأرض أو يحيط
بها من أنهار وبحار ، وما في البحار من أمشاط ولؤلؤ ومرجان ، فكل أولئك
وكثير غيره مما يضيق المقام عن ذكره قد وجد فيه ابن عربي معيناً لا ينضب
للأشياء التي كان ابن عربي يصطحب أمهاتها رموزاً وإشارات إلى شجاعت
واشراقات ، مفعمة بالأسرار ، وقياضة بالألوان ، وأنه لمعين كان
يكفي ابن عربي أن يمد يديه إليه ، فيستخرج منه خير ما فيه ، ويعد عنه
أصدق وأدق ما يواتيه .

على أن هناك لدى ابن عربى هذا الأكلان من الرمز ، لوتين آخرين ، ليس أحدهما لوكلاهما رمزاً كونياً أو إنسانياً ، وهما إعلان الرمزان اللذان أخص عن أحدهما بأنه على ، وعن الآخر بأنه حرق ، لأن أداة التعبير هنا هى الحرف ، وهناك هى العدد : فالأحد والأحذية ، والزوجة ، والوحانية ، والاثنتان والإثنين ، والفرد والفرديّة ، والفزوج والزوجة ، والوتر والوترية ، والشفيع والشفعية ، كل أولئك وكثير غيره وهو على صير بها ابن عربى من كثير من أنحاء ظففته التصوفية ، ولحصل القول فيها وأبان عن فخرض منها فى بعض رسائله القصار مثل : كتاب الأحذية . مجموع الرسائل ص ١٦٠ . فالألف والذال والراء والزى والواو ، والواو للمهوز ما قبلها ، والباء للكسور ما قبلها ، والياء والحيم والحاء ، يل الحروف كلها ، إنما هى عند ابن عربى دلالات ومزية على حقائق وجودية ، وقد أظهرنا ابن عربى فى بعض رسائله القصار أيضاً على ما يعنيه من هذه الرموز الحرفية ، لاسياً فيما يعرف من مصنفاته باسم (كتاب الألف) وباسم (كتاب الحروف) ، ويجد أمثلة كثيرة على الأوجه التى استعمل عليها هذه الرموز الحرفية فى (كتاب الأحذية أو الألف) التى أشرنا إليه آنفاً .

ولكى يتبين لنا الكيفية التى اصطلح مع نفسه عليها فى استعماله علماء الرمز الحرفى من ناحية ، وذلك الرمز الحدى من ناحية أخرى ، يسن أن نقف معه عند قوله فى الرمز الحدى وهذا نصه :

« أحذية حمد الواحد فى وحدانيته ، وحفانية حمد الأحد فى أحليته ، فردية حمد الوتر فى وترته ، وترية حمد الفرد فى فرديته . الله أكبر !! استلوك الشاظر النظر ، ولحقى الحاطر بيننا حين حضر ، على بحر خطر ، لاح بالتضمين لا بالتصريح وجود قلبى ، وفيه واحد فى حمد الواحد فى اثنينية ، فردية حمد الفرد فى زوجيته ، وترية حمد الوتر فى شفعيته ، بين حمد الأحد أحداً فى أحليته . صلاة الواحد تسيمة على الإنسان الواحد ، إلى حد الخارج بعد

الضرب الموقوف على صراحة السند ، وهكذا الفرد والوثر ماعد - الأحد ، فإذا
حدث الصلاة عليه ، لما لم نجد من تستند إليه ، سلم من هذا المقام تسلما .
(كتاب الأحذية - مجموع الرسائل ، ص ٢) .

على أن ابن عربي الذي يستهل كتابه الألف وهو كتاب الأحذية مبالا
الاستهلال للمعن في الإلفاز والإغراب ، لا يليق أن يستورد بعد ذلك
مباشرة استطرادا ليس من شك في أنه يلقى كثيرا من الأخطاء التي تولد كثيرا من
الغموس الذي يكشف هذه الرموز المملدة على وجه يجعل منها كلاما لا تكاد
أكثر صاحبه وتطراته فيه أن تفهم حقائقهما ، لو تحلل دقائقها ، وحين
هذا في وسوس وجلاء إذا وقفنا معه عند عباراته التي يوجه فيها الخطاب
إلى من أطلق عليهم أمية الأبناء الأتقياء ، الأبرياء الأتقياء ، فيقول لهم :

« سلام عليكم ورحمة الله وبركاته : اسمعوا وعوا ، ولا تزعجوا
تفضلوا : هذا كتاب الألف وهو كتاب الأحذية ، جاءكم بها الواحد بشتيتكم
يروحها ، وورسها الفرد لزوجيتكم يفردها ، تحقروا غايات سبلها واقنعوا على
ينكم بالتأييد أمين . فإن الأحذية موطن الأحد ، عليها حجاب البرة
لا يرمح ، فلا يراه في الأحذية سواء ، لأن الحقائق تأتي ذلك . واعلموا
أن الإنسان الذي هو أكل النسخ ، وأكل الشقات ، مخلوق على الوحدانية ،
لا على الأحذية ، لأن الأحذية لما انتهى على الإطلاق ، ولا يصح على الإنسان
هذا المعنى وهو واحد ؟ فالوحدانية لا تقوى قوة الأحذية ، وكذلك الواحد
لا يتماض الأحد ، لأن الأحذية ذاتية الذات الهوة ، والوحدانية اسم لما
سمتها بها التثنية ، وطلا جاء الأحد في نسب الرب ، ولم يجرى الواحد ،
وجاءت معه أصناف الثثرة ، فقال اليهود لمحمد عليه الصلاة والسلام : أنسب
لنا ربك ، فأرسل الله تعالى : « قل هو الله أحد » ، فجاءوا بالنسب ، ولم
يقولوا صف لنا ، ولا أنت لنا ، ثم إن الأحذية قد انطلقت على كل موجد
من الإنسان وغيره ، فلا يطمع فيها الإنسان ، فقال تعالى : « فليس علا
صالحا ولا يشرك عبادة ربه أحدا » ، وقد أشرك المشركون منه الملائكة

والنجوم والأشياء والحيوانات والنباتات والجمادات . فصارت
الأحادية صفية في كل موجود . قال طبع الإنسان من الاختصاص
وإنما عمت الأحادية جميع المخلوقات السريانة التي لا يشترط خلقه
إلا من يشاء الله ، وهو قوله تعالى : « ونهى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » ،
وقضاؤه لا سبيل أن تكون في وسع مخلوق أن يرحه ، فهو مانع نالذ ،
فما حد عايد غيره سبحانه ، فإذا الشريك هو الأحد ، وليس الميود هو
الشخص المنسوب ، وإنما هو السر المملوك ، وهو السر الأحد ، وهو
مطلوب لا يلحق ، وإنما يريد الرب ولله الخلق ، ولهذا أشير لأهل الأنعام
بقوله : « ولا يشرك بعبادة ربك أحدا » ، لأن الأحد لا يقبل الشراكة ، وليس
له العبادة ، وإنما هي للرب ، فيه على توقيفه مقام الربوبية وإبقاء الأحادية
على التثنية التي أشرنا إليه . فالأحد عزيز مبع الخلق ، لم يزل في العما ،
لا يصح فيه تجل أبدا ، فإن حقيقته تمنع ، وهو الوجه الذي له السمات
المفرقة ، فكيف هو ؟ والواحد لم يكن يتغير أصلا ، وإنما الابد
والكثرة يصرف فيه في مراتب مقولة غير موجودة : فكل - إلى الوجود
واحد ، ولو لم يكن واحد لم تصح أن تثبت الوحدانية عند سبحانه ، فإنه
ما أثبت لموجود إلا ما هو عليه ، كما قيل :

وفي كل شيء له آية تلك على أنه واحد

وهنا الآية التي في كل شيء . تلك على وحدانية في كل شيء . الأمر أكثر ،
وما في الوجود من شيء ، من جماد وغيره ، وكل وسائل ، إلا وهو عارف
بوحدانته خالقة ، فهو واحد ولا بد . . . (كتاب الأحادية : مجموع
الرمائل ، ص ٢ - ٥) .

وعلى هذا النحو من توضيح المشكل ، وتعميل الجدل ، فيما يتعلق
بتفكر في الأحادية والوحدانية من ناحية ، وبفكر في الابد والفكرة من ناحية
أخرى ، وبطبيق هذه الأفكار كلها على الوجود والموجودات ، يصح الشيخ
الأكبر في التعبير عن فلسفته الوجودية تعبيراً رمزياً حديثاً قوله الأعداد

بصفة عامة ، والواحد والأحد بصفة خاصة ، وما يجري على هذا الأحد
 وذلك الواحد من أحوال ونسب يتأخذ فيها تارة ويتوحد فيها تارة أخرى ،
 ويثنى أو يثقل أو يربع أو يخمس فيها أطواراً إلى ما لا ينتهى من تعدد وكثرة .
 وليس أصل على هذا كله من قول ابن عربي رحمه الله ، وهذا منه
 إن المبدأ بكل لسان في كل حال وزمان إنما هو الواحد ، والعايد من كل
 عايد إنما هو الواحد ، فما ثم إلا الواحد ، والاثنان إنما هو واحد ، وكذلك
 الثلاث ، والعشرون ، والمائة ، والألف إلى ما لا ينتهى ، لا تعد سوى
 الواحد ليس أمراً ذاتياً ، فإن الواحد ظهر في أمر ذاته ، وإن الواحد ظهر
 في مرتبتين متوحدتين هكلاً مثلاً ١ ، ١ ، أو ظهر في ثلاث مراتب ١ ، ١ ، ١
 ضمنى ثلاثة ، ثم زدنا واحداً فكان أربعة ، وواحداً على ذلك فكان خمسة ،
 وكذلك أيضاً كما أنشأه بقية يزواله ، فتكون الخمسة موجودة ، فإذا جدم
 الواحد من الخمسة ، علمت الخمسة ، وإذا ظهر الواحد ظهرت ، وهكذا
 في كل شيء ، فهو وحدانية الحق ، فيوجوده ظهورنا ، ولو لم تكن لم تكن ،
 ولا يلزم من كوننا لم تكن أنه سبحانه لا يكون ، كما لا يلزم من علم الخمسة
 علم الواحد ، فإن الأعداد تكون عن الواحد ، ولا يكون الواحد عنها ،
 قلها تظهر به ولا يضم بضمها ، وكذلك أيضاً فيما تتأوله من لم تكن هو
 في المرتبة المضمونة له لم يظهر (كتاب الأحذية : مجموع الرسائل ،
 ص ٩ - ٨) .

ههنا كلام مبين كل الإبانة عن مله تصوف في الوحدة والكثرة
 لصاحب فوق روى إلى دل على شيء ، وإنما يدل على ما لصاحب هذا اللوح
 وذلك الملهم من براعة عجيبة ، وقوة فائقة ، فيما هو بسيل البحث عنه
 من الحقيقة البنية ، وعما دونها من الحقائق الأخرى ، وعما يقابل هذه الحقائق
 المقولة من سلسلة مراتب الكائنات الموجودة ، سواء ما كان من علم
 الكائنات الموجودة علوياً أو سفلياً ، بحيث يتبين أن الأمر عند ابن عربي
 في فلسفته التصوفية الإلهية ، والإنسانية والكونية ، إنما يدور على فكرة

أصلية وأصلية مائة، وهي فكرة الواحد، التي هو صفة كل شيء، ويصلو عنه كل شيء، ويرد إليه كل شيء، ومع ذلك لا يصبح أن يتحد به أن يتحد هو بأي شيء، كما فطن هو على طريقته البارة إلى أن الاتحاد لا يصبح في هذا الموضع، فإذا هو بينه عليه، ومعلومه، فيقول: «... ففطن لهذا الواحد والوحيد، ولطهر من الاتحاد في هذا الموضع، فإن الاتحاد لا يصبح، فإن الثنتين لا تكون واحدة، وإنما هي واحدة الواحد في مرتين» (كتاب الأحذية: مجموع الرسائل، ص ٦). وأي لحظة أرح، وعسارة أروع، من أن ابن عربي فيها بينه به، ويحارقه، من جواز الاتحاد الذي لا يصبح في نظره بين الثنتين، كان أسمن ما كان في التفسير عما يعنيه من نفي الاتحاد بلغة الوحدة التي لا تثبتية ولا كثرة معها، وذلك إذ يصطغ مع لفظة «الثنيتين» وهي مثابة العمل المتعارف، تكون «وضمير الغائب الموزنة» هي «وإذا أوداك لا يصطغ أحدهما أو كلاهما في اللفظة الاتحادية من مفردة مؤنثة واحدة لا من اثنين كانتا كذلك ثم صارتا مائة واحدة».

- ٣ -

روائع من الكنوز في بدائع من الرموز

بني أن تقف مع الشيخ الأكبر عبي الدين بن عربي عند طائفة من بصره التي حفلت بواطن من الكنوز، مودعة في بدائع من الرموز، وأد نطيل وتوقنا حلقها، ونأملنا فيها، وتلوقنا لها: قلعلنا نستطيع أن نستلهمها، ونستلهمها، وأن نستكشفها ونستوحياها، على أوجه من التأمل والتطير والتفوق يتاح معها لتقويتنا وحقوقنا وأذواقنا أن نتصرف على ما صورت من حقائق، وما صورت من حقائق، وما تلوجت به من دقائق، تتصل «كلها من قريب أومن بعيد بأرغم الموصوعات وأسمائها، وغتلف الموجودات من أصلا إلى أدناها، كالخمرة أو العرقانوطيقات البارفين، واللغات الإلهية، وصماتها وتجلياتها في الأكوان، والحقيقة الخمدية ومقاماتها وكالاتها، والعلوم

من طوية وسفلية ، ومن ملكية وإنسانية ، ومن حيوانية ونباتية وجمادية ، يبحث شيع من هناك ، أن الشيخ الأكبر لم يكن صاحب ذوق فحسب ، ولا صاحب عقل ونظر عقل فحسب ، ولا مصطلحا لأغلوب الرمز على أي الوجهين فحسب ، وإنما كان هناك حتى لتكاد شخصيته الصوفية وشخصيته الفلسفية تتشاحن برشاح واحد لا تدرى منه إلى أي الطائفتين يصح أن تنسب ابن عربي ، أهو إلى الفلسفة الملتفتين أم إلى الصوفية للذاتيتين المحققين أقرب وأنسب .

ومهما من شيء فلاذع الشيخ الأكبر يتحطت بلسان حاله ومقاله ، ثم لأعقب عليه بعد ذلك عما أراه أوضح لحاله ، وأبين من مقال ، والله ولي التوفيق .

١- كنوز حرقانة في رموز بحرية ونهرية :

قال ابن عربي في كتاب شق الحلب : مانعه :

وقال السالك : أنشأت في الحلق الأبحار ، وقال لي : تأمل وتوهمها ، غرائبها تقع في أربعة أبحر : فواحد يرمى في بحر الأرواح ، والثاني يرمى في بحر الخطايا ، والثالث يرمى في بحر الشكر ، والرابع يرمى في بحر الحب . ويخرج من هذه الأبحار الأربعة ، ويتجه من ذلك ، للبحر المحيط ، ثم ترجع إليه من بعد الامتراج هذه الأبحار الأربعة . فقال لي : هذا البحر المحيط بحري ، لكن ادعت السواحل أنه لها . فمن رأى البحر المحيط قبل الأبحر والأبحار ، ثم لا بحر ، فذلك صليبي ، ومن شاهده دفعة واحدة ، فذلك شهيد ، ومن شاهد الأبحار ثم الأبحار ، فذلك صاحب آفات ، لكنه ناج . ثم قال لي : من كان من أهل حنائين ، أنشأت له مركبا ، فبحري به في الأبحار حتى قطعها ، فإذا رمت به في الأبحر ، جرى فيها حتى يتسنى إلى البحر المحيط ، فإذا انتهى إليه علم الحقائق ، وكشف الأسرار ، وإلى هذا البحر يتسنى للقريون ، ثم قال : فلو لم يكن به صديق وانصرف ، والظلم قام له للرحمان

فأمر بعلمته واحترافه ، والجاهل نظريته واحترافه ، والشكك تغيره فتوقف ،
والظان تخيل وما عرف ، والناظر تطلع وتشوف ، والمقلد مع كل صنف
تصرف . (مجموع الرسائل : كتاب شق الحبيب ، ص ٥٣ - ٥٤) .

تطبيق وتضيق :

الحق أن ابن عربي يتعلق للسالك هنا بالفاظ ومبارات ودرية استطاع
ببراعته الفائقة ، وذوقه المصقول ، أن يؤلف بينها هذا التأليف الرائع ،
الذي يمكن أن نستخرج لعمته نظرية في المعرفة على اختلاف درجاتها ، والعارفين
على تفلوت مقاماتهم : فهنا أربعة أهرار ، وأربعة أعمار ، وعمر محيط ،
وسواحل . أما الأهرار الأربعة فأيها تصب في الأبحار الأربعة ، كما أن من
هذه الأهرار الأربعة ينبع ويتكون البحر المحيط الذي يحيط به الله على الرغم
من أن السواحل ولعل ابن عربي يقنى بها الواقفين على سواحل هذا البحر
المحيط ممن لم يعرفوا به ، ولكنهم يدعون المعرفة فيزعمون أنهم يعرفون ،
وأن هذا البحر المحيط هو بحرهم ، والحقيقة أنهم لا يتحققوا عمقه بعد ،
لأنهم ما يزالون واقفين على السواحل دون أن يكونوا قد ألوا بالبحر المحيط ،
أو أوضوا فيه . - قد ادعته لنفسها . وهاتان أيضاً يتبين مع ابن عربي أن المعرفة
الإنسانية إنما تتوقف على المشيخ الإلهية ، بمعنى أنها تمنح للعارفين بمقتضى
ما يشاء الله أن يشهدهم عليها ، وهذا يقنى بعبارة أخرى أن الله هو الذي
يمنح المعرفة للإنسان منماً وهيباً ، وليس الإنسان هو الذي يحصل هذه
المعرفة تحصيلاً كسبياً .

ولعل فيما يرمز به ابن عربي من أسماء أطلقها على هذه الأبحار الأربعة ،
ما يمكن أن تبين منه أن المعرفة على اختلاف درجاتها الروحية إنما هي تعريف
من لدن الله ، أكثر من أنها تعرف من جانب الإنسان : فحسبة أحد هذه
البحار بحر الأرواح ، وثانيها بحر الخطاب ، وثالثها بحر الشكر ،
ورابعها بحر الحب ، من شأنها أن تظهرنا على أن الأرواح والخطاب
والشكر والحب ، - وكلها من شؤون العلم الطوى في كل شيء ، وليست

من شتوت العالم السفلى في أى شىء - إنما هي أصلح وأصلح أدوات الوصول
إلى المعارف العليا .

ولا يقد ابن عربى في نظريته في المعرفة عند هذا الحد ، وإنما هو
يتجاوزها إلى مقامات المعارفين التى يرتبها ترتيباً تنازلياً بحسب ما يحتاج لكل
منهم من معرفة : فهناك صديق يشهد الله على البحر المحيط ، وهو البحر
الكلى من بحر المعرفة ، من دون البحار الأربعة الأخرى ، وهي جزئية بالقياس
إلى ذلك البحر الكلى ، وهناك شهيد يشاهد البحر المحيط لأول وهلة ، وهناك
صاحب دليل يشاهد مشاهدة تتدرج فيها معرفته بين الأنهار التى معرفتها
معرفة جزئية ، وبين البحار التى معرفتها معرفة كلية ، وهناك بعد هذا كله
صاحب آفات ، وهو هذا الذى يضطرب في معرفته بين البحار الكلية من
ناحية ، وبين الأنهار الجزئية من ناحية أخرى ، وبين البحر المحيط من ناحية
ثالثة ، ولكنه ظافر في منتهى مضطربه بالنتيجة .

على أن أعلى مرتبة من مراتب العرفان عند ابن عربى ، هي تلك التى
يطلق عليها اسم « مرتبة أهل النجاة » ، ومن كان من أهل هذه النجاة
فهو هذا الذى يحضه الله ، فإذا هو ينشئ له مركباً يجرى به في الأنهار حتى
يقطعها ، ثم يسلمه إلى البحر حتى يتصل إلى البحر المحيط الذى إذا انتهى
إليه فقد تحقق بمعرفة الحقائق ومكانة الأسرار ، وإلى هذا البحر يتصل
المقربون .

وقبلاً عن هذا كله ، فإن ابن عربى يصنف طبقات أهل المعرفة
تصنيفاً يبلغ بسلتهم عنده إلى أصناف مائة حتى :

مؤمن مصديق متصرف ، وعالم مقر بعد قيام الإرهان معروف ، وجاهل
ناظر مسحوف ، وشاك متحير متوقف ، وطاف متخيل ما عرف ، وناظر
متطلع متشوف ، ومقلد مع كل صنف متصرف . وهكذا نرى أن ابن
عربى فيما قدم من كنوز العرفانية في رموزه الشهيرة والبحرية ، لم يغادر

صغيرة ولا كبيرة تتصل بالثمرة والمارلين ، إلا أحصاها واستقصاها ، بحيث يمكن أن يقال منه في غير ما تردد إنه إنما يعطينا هنا نظرية متكاملة متسقة في المرفة .

٧- كنهز إلهية في رموز عذحية :

سبق أن تحدثنا عن الرمز السحى عتلاين عربى ، وأن استشهدنا على هذا اللون من ألوان الرمز بطلاقة من نصوص الشيخ الأكبر للسقاة من (كتاب الأحمية انظر ص ٣٢١-٣٢٤ من هذا البحث) ، وما نحن أولاه نمسترد منه هنا فثبت بعض النصوص الأخرى التى يتبين منها كيف أثبت هذا الشيخ الأكبر وجود الذات الإلهية وجوداً أحمياً لا وحلياً فحصب ، ولا واحلياً فحصب ، وإنما هو أحمى بأحق ما فى الأحمية من معنى الالئبية والشركة والتكرار : قال ابن عربى فى « كتاب الأحمية » ، متحدثاً عن الذات الإلهية ، ما نعه :-

« ولهذا إذا ضربت الواحد فى نفسه ، لم يظهر لك سوى نفسه ، فاضرب أنا فى أنا ، يخرج لك فى الخارج هو . وهكذا كل واحد يضرب فى نفسه ، سوى الحمل إذا ضربت الحملة فى الحملة آحاداً ، يخرج لك من الأعداد أحمى الحملتين كاملة فى مرتبة كل واحد من آحاد تلك الحمل المضروب فيها ، وذلك لأن الحملة واحدة فى الحمل ، والحمل آحاد ، والآحاد تكرر فى مراتب ، فالوحانية مائتة ما ثم غيرها ، والثنائية مثل الحال لا موجودة ، فإن الحقيقة تضيها أو تأبأها ، ولا معلومة فإن الحق يتبينها ، ومثال ما ذكرنا من الحمل أن تقول : أربعة فى أربعة ، فيكون الخارج ستة عشر ، وكأى قلت : إذا مضت الأربعة بحملتها فى آحاد هذه الأربعة أو فى آحاد نفسها ، وهو الصحيح بالضرورة ، تكون ستة عشر ، لأن الأربعة حقيقة واحدة ، والستة عشر حقيقة واحدة ، فما صدر عن الواحد إلا واحد ، أو هى معنى قولنا : هى هو ، الصحيح ، وكذلك إذا قلنا :

سبعة في ثمانية ، فهنا في الضرب المثلث ، فيكون مجموع الخارج منها ستة وخمسين واحدا ، وكأني قلت : إذا مثلت السبعة في أعداد الثمانية ، أو الثمانية في أعداد السبعة ، كم مرتبة تظهر من الأعداد ؟ فلا بد أن تقول : ستا وخمسين واحدا ، فكأنك قلت : الواحد مثنى ستة وخمسين منزلة فهكنا فظهر في الواحد - إلا أن معنى الواحد لا يشاركه اسم سوى اسم الوتر ، فإنه يشاركه في المبدأ ، ولذا يجوز الوتر بركعتين وبثلاثة ، فيشارك الفرد أيضا ، ولذا الفرد لا يظهر إلا من الثلاثة فما فوق في كل عدد لا يصح أن يجمع بالسواء كالخمسة والسبعة والتسعة والواحد عشر وما أشبه ذلك ، فكأن الوتر طالب ثار من الواحد ، لأنه أنشئ رسمه وحزله من أكثر المواضع ، وما بقي له إلا القليل ، مثل الوتر في مراتب الصلاة ، وفي أسماء الحنفي . والواحد مستمر منسحب على كل المراتب والمنازل ، وقد جاء في اللغة : الوتر اللحل ، وهو طلب الثار ، إنما شارك الوتر الواحد في المبدأ ، لكونه حزله من أكثر المراتب وبالعكس ، وإنما حزله الواحد الوتر لكونه شاركه في المبدأ ، لكن قد أباحه له ، لأنه فيه ، وأبقى القرطانية في المراتب مثل الواحد ، لأنه لم يشارك في المبدأ ، إلا أنه أباحه فيه بتسوية فلا يزال ، لأنه تحت حكمه - الوتر ما والآه الواحد ، طهنا سمي فيها ذكر (كتاب الأحكام : مجموع الرسائل ص ٦-٨) .

تطبيق وتعليق :

في الحنفى أن الرمز المسمى الذي يعطونه ابن عربى هنا في هذا النص ، أوضح وأبين من أن تشير إليه أو نقل عليه . فالأعداد واحد واثنان وثلاثة وأربعة وخمسة وسبعة وثمانية وتسعة وأحد عشر وستة عشر وستة وخمسين ، وألفاظ الوحدانية والأحادية والوحدانية والاثنيانية ، كل أولئك أعداد أو نسب إلى أعداد ، حرف ابن عربى كيف يستغلها في الإيالة من حقيقة الذات الإلهية ، والتصور عن أحديتها التي انفردت بها ، ولا يشاركها أحد

موجود فيها ، كما أن القرب وهو عملية حسية عديدة كانت سيه إلى إثبات أن الآحاد والجمل مضروبة في نفسها ، إنما هي سبل كل من هذه الجمل وتلك الآحاد إلى ألا يخرج منها إلا الأحد نفسه ، وإلا المحلة مكرره ، إذ المحلة آحاد ، والآحاد تكرر الواحد في مراتب ، وإذا كان ذلك كذلك ، وكانت الوحدانية سارية في جميع الموجودات ، بخلاف الأحدية لأنها مقصورة على الذات الإلهية ، وكانت الاثنينية لا هي بالموجودة ولا هي بالمعدومة ، وإنما هي حال يتكرر فيها الواحد مرتين فقد توتيت على هذا كله أن تكون الأحدية هي أقصى الخصائص للثانية الذات البلية التي لا يشاركها فيها أي من الكائنات المتصلة المتكررة على مر الزمن وتسلسل المراتب :

٢ - كنوز نورية محملية في رموز حرفية نباتية :

لاين عربي رسالة قيمة من رسائل الصغار ، تعرف باسم (شجرة الكون) ، ولكنها على صغرها قد اتسعت هذه المحيط عن كثير من عناصر فلسفته التصوفية التي تشتمل على كثير من الكنوز الرمزية المحملة بالذات البلية ، والحقيقة المحملية ، وسلسلة المراتب الكونية ، وغير ذلك من المسائل الميتافيزيقية الكبرى ، ولهذا أكرت أن يكون شاهد الشيخ الأكبر على الحقيقة المحملية وسلسلة المراتب الوجودية ، مستقى من هذه الرسالة ، فهي على طريقته الرمزية أدل ، وفي براعها الفنية ، وصياغتها الأدبية ، أفضل وأجل . فقد تحدث ابن عربي عن الكون في تكوينه ، فإذا هو يرى أن الكون كله شجرة ، كما تحدث عن شجرة الكون هذه حديثا مفصلا ، فإذا هو يورده في أروع لفظ ، وأبداع عبارة ، وذلك على الوجه الذي ينطق به قوله :- شجرة ، كما تحدث عن شجرة الكون هذه حديثا مفصلا ، فإذا هو يورده في أروع لفظ ، وأبداع عبارة ، وذلك على الوجه الذي ينطق به قوله .

و غنى ظنرت إلى الكون وتكوينه ، وإلى المكون وتكوينه ، غرأت

الكون كله شجرة ، وأصل نورها من حية « كن » ، قد لخصت كاف الكونية بقاح حية « نحن خلقناكم » فالتقيد من ذلك البذر ثمرة « إنا كل شيء خلقناه بقدر » ، وظهر من ههنا غصنان مختلفان ، أصلهما واحد وهو الإرادة وفرعها القدرة ، ظهر عن جوهر الكاف متباين مختلفان : كاف الكسالية (اليوم آكلت لكم دينكم » ، وكاف الكفرية « فمنهم من آمن ومنهم من كفر » . وظهر جوهر لقون . نون النكرة ، ونور المعرفة . فلما أبرزهم من العلم على حكم مراد القدم ، ورش عليهم من نوره ، فأما من أصابه ذلك النور فخلق إلى مثال شجرة الكون المستخرجة من حية « كن » ، فلاح له في مر كافها مثال « كنتم خير أمة » ، واتضح له في شرح نونها « لقن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه » ، وأما من أخطأ ذلك النور فطوب بكشف الحق المقصود من حرف كن فإنه غلط في معناه ، وغاب في وجهه ، فنظر إلى مثال كن غفل أنها كاف كفرية بون نكرة ، فكان من الكافرين . وكان حظ كل مخلوق من كلمة كن ما علم من معناه حروفها ، وما شهد من مرائر خفاها : دليله قوله (مر) إن الله خلق خلقه في ظلمة ، ثم رش عليهم من نوره ، فمن أصابه ذلك النور اعتنى ، ومن أخطأ ذلك النور ضل وغوى . . . (شجرة الكون ص ٢ - ٣)

إلى أن يقول :-

« فلما كانت هذه الحية بئر شجرة الكون ، وبذر قوتها ، ومعنى صورتها ، أحببت أن أجعل المكون مثالاً ، والموجود مثالاً ، ولما يتبع منه من الأقوال والأفعال والأحوال منوالاً ، فمثلت شجرة نبت من أصل حية كن ، وكل ما يحدث في الكون من الحوادث كالقصص والزيادة ، والقيس والشهادة ، والكفر والإيمان ، وما يجر من الأعمال وزكاة الأحوال ، وما يظهر من أزمير القول ، والفوق والخلق ، ولطائف المعارف ،

وما تورق به من قريبات القريين ، ومقامات المتن ، ومنازلات المصليين ،
ومناجات العارفين ، ومشاهدات الصيغ ، كل ذلك من ثمرها الذي أثمرت ،
وطلمها الذي أطلعت : فأول ما أثبتت هذه الشجرة التي هي حبة كثر ثلاثة
أغصان : غصن ذات الجين ، فهم أصحاب الجين ، وأخر غصن منها ذات
الشيال ، ونبت غصن منها حنظل للقائمة على سبيل الاستقامة فكان منه
السابقون القريون . فلما ثبت واستصل جاء من فرعها الأعلى ، وجاء من
فرعها الأدنى ، علم الصورة والمعنى : فما كان من قشورها الظاهرة ،
وستورها البازرة ، فهو علم لذلك ، وما كان من قلبها لياطته ، ولباب
مخائيل الخافية ، فهو علم المكوث ، وما كان من اللد الحار في شربائاته
حرورها ، الذي حصل به نوحها ، وحياتها وسموها ، وبه طلعت أزهارها ،
وأبقت ثمارها ، فهو علم الجبروت ، الذي هو سر كلمة « كن » . ثم
أحاط بالشجرة حائط ، وجد لما حدود ، ورسم لما رسوم : فطوعها
الحفات ، ومن الطر والخل ، والجين والشيال ، ووراء وأمام ، فما كان
أعلى فهو حنظل الأعلى ، وما كان أسفل فهو حنظل الأسفل ، وأما رسوماها
وما فيها من الأتلاك والأجرام والأملك والأحكام والآثار والأعلام ،
فجعل السبع الطباق ، بمنزلة ما يستظل به من الأوراق ، وجعل الكواكب
في الإشراف ، بمنزلة الأزهار في الآفاق ، وجعل الليل والنهار بمنزلة رحلين
مخطفين : أحدهما أسود يرتكز به ليحتجب عن الأبصار ، والآخر أبيض
يرتكز به ليشتغل على فوات الاستبصار . وجعل العرش بمنزلة بيت مال
هذه الشجرة ، وخزانة صلاحها ، فمتد يستمد ما فيه صلاحها ، وفيه مراس
هذه الشجرة وحملها ، وترى الملائكة حافقين من حول العرش ، إلى
يتوجهون ، وعليه يعولون ، وحوله يجمعون ، وبه يطوفون ، وحيث كانوا
فإليه يشيرون ، فسعى حدث في الشجرة حادثة ، أو نزل بشيء منها نازلة ،
رفضوا ألبان المسألة والضرع إلى جهة مرشده ، يطلبون الشفاء ، ويستفون
عن تخطأ ، لأن موجد هذه الشجرة لا جهة إليه ليشار إليها ، ولا إلتية

له يفعلونها ، ولا كيفية له يعرفونها . فلو لم يكن العرش جهة يوجهون إليه القيام بخدمته ، ولأداء طاعته لفضلاؤهم فهو سبحانه وتعالى إنما أوجد العرش لإظهاراً لقوته ، لا عللاً لذاته ، ولوجود الوجود لا حاجة له به ، وإنما هو لإظهار أسمائه وصفاته : فإن من أسمائه الغفور ، ومن صفاته الغفيرة ، ومن أسمائه الرحيم ، ومن صفاته الرحمة ، ومن أسمائه الكريم ، ومن صفاته الكريم ، فانحطت أغصان هذه الشجرة ، وتشعبت أغارها ، ليظهر سر منفرته المنبـ ورحمة المحسن ، وفعله الطائع ، وعدله للعاصي ، ونسبته للمؤمن ، وتقمته على الكافر ، فهو مقصدي وجوده عن ملامته ما أوجده ، وبجانيه ، ومواصله ومماصله ، لأنه كان ولا يكون ، وهو الآن كما كان ، لا يتصل بكون ، ولا يفصل عن كون : لأن الوصل والفصل من صفات الحوادث ، لامن صفات التام ، لأن الاتصال والانفصال يلزم منه الانتقال والارتحال ، ويلزم من الانتقال والارتحال التحول والترحال ، والتغير والاستبدال ، هذا كله من صفات النقص لا من صفات الكمال ، فيبطله سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون والمجاهلون علواً كبيراً ..

(شجرة الكون ص 4-5)

وحكماً كان حديث ابن حري عن الذات العلية ، وحقيقة الألوهمية حديثاً ومزياً راسخاً يلوغاً ، ليس من شك في أن ألقاظه وعباراته ليست في حاجة إلى أن يشار إلى مواطن الروعة . والبراعة فيها ، وقرائن المناجاة والنسبة بينها . أما كيف كان حديثه من الحقيقة المحمدية أو النور المحمدي على طريقته الرمزية الثابتة تلك ، فذلك ما نتيته معه من خلال شجرته الكونية ، وذلك على الوجه الذي يظهرنا على أن الله عز وجل قد عمد حوالى هذه الشجرة إلى أصل حجة كثر ، فاعتصر صفوة عنصرها - ونغضها حتى بدت زبدتها ، ثم صفها بمصفاة الصفوة حتى زال ونعها ، ثم ألقي عليها من نور هدايته حتى ظهر جوهرها ، ثم غسها في بحر الرحمة حتى صحت بركتها ، ثم خلق منها نور نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، ثم زين

ينوره الملائكة الأهل حتى أسماء وعلا ، ثم جعل ذلك النور أصلاً لكل نور ،
 فهو أولهم في المسطور ، وآخرهم في الظهور ، وثالثهم في التشور .
 ومشيهم بالسرور ، ومتوجههم بالحبور ، فهو مستودع في ديوان الإنس ،
 مستقر في رياض الإنس ، وحضرة الأنس . ثم معنى روحانيته بستر
 جسمانيته ، وغطى علم شهوده بعلم وجوده ، فهو مستخرج في الكون ،
 مستجيب لأجله الكون . إن الله تعالى كون الأكوان انطواءً عليها ، لا افتقاراً
 إليها . وكما علم حكمته في التكوين وذلك لإظهار شرف الماء والطين ، فإنه
 أوجد ما أوجد ولم يقل في شيء من ذلك إلى جاعل في الأرض خليفة ،
 وكان وجود الأدمي ، فكانت حكمته في وجود الأدمي لإظهار شرف النبي
 صلى الله عليه وسلم ، لأنه حكمته الأجساد لاستخراج كاف الكثرة ، كنت
 كثيراً غنياً لا أعرف ، فكان انقصاؤه في الوجود معرفة موجعهم سبحانه ،
 وكان انقصاصهم بأتم المعارف قلب سينا محمد صلى الله عليه وسلم :
 لأن معارف الكل كانت تمليحاً وإيماناً ، ومعرفة صلى الله عليه وسلم
 مشاهدة وعياناً ، وينور معرفته صلى الله عليه وسلم تعرفوا ، وبفضله
 عليهم اعترفوا ، فاستخرج من لباب حية كن : كترع أخرج شطاه
 قآزره ، بصحابه ، واستلط بقراته ، فاستوى على صوته ، بصحة
 فوقه ، وقوة توفقه وشوقه ، فلما ظهر هذا القمصن الجملي وسياً ، أورد
 عوده ونمأ ، وأهل عليه سحاب القبول وهى ، وثبائر بظهوره الحدائق :
 ويشير بوجوده القتلان ، وتمطرت بقلوبه الأكوان ، وانتكت بمولده
 الأوثان ، ونسجت بحبب الأديان ، ونزل بتسليقه القرآن ، واهتزت
 طرباً شجرة الأكوان ، وتحركت من الألوان والبيدان ، وكان من أغصان
 علم الشجرة من أخذ ذات الشمال ، ومالك يهوى الضلال ، فلما أرسلت
 رياح الإرسال برمالة وما أرسلتك إلا راسد . . .
 ثم من الحسنى ، فمال إليها مصطفاً ، ولما من كان مذكوماً ، أو من طلع
 القبول عروما ، فإنه عصمت به عواصف القدرة ، فأصبح بعد نصارته

يابسا ، ووجه سماته عابسا ، وراح من رجاء فلاحه فانطأ آيسا . وكان
سر هذا الفصن لقاح شجرة الجود ، وجرة صلوة الوجود .
(شجرة الكون ص ٧٦)

وبعد أن تحدث الشيخ الأكبر عن النور المسمى لو الحقيقة الحمادية
في ذاتها على الوجه الذي رأيت ، تراه يتحدث عن أكثر ذلك لنور المسمى
الذي صلوات منه ، واستطعت منه ، سواء ما كان من هذه الأثار في العالم
الطوى أو العالم السفلى ، وما كان منها روحانياً نورانياً ، أو مادياً ظلمانياً ،
وما يزال كذلك متدرجاً بين المراتب الكونية من أعلاها إلى أدناها حتى
تتم على يديه هذه الصورة الكاملة المتكاملة عن شجرة الكون التي انقذ منها
قواماً لما نحن بسبيل الإبادة عنه من روائع كنوزه المظوية في بدائع رموزه ،
فقد تبرّحى فيها يمرضه طينا ابن حري من هذه الرموز المنطوية على تلك
الكنوز ، وظل في قوله :

كل ما مجلت في شجرة الكون من نحو وزيادة ، وأزهار وأثمار
أفكار ، ومتشابه شوق ، وعحكم خوف ، وصفاء أسرار ، وسميم استغفار ،
وما ينمو به من الأعمال ، وتركه به الأحوال ، وما تورق به من رياضات
النفوس ، ومنجاة القلوب ، ومنزلات الأسرار ، ومشاهدات الأرواح ،
وما ينبت به من أواخر الحكم ، ولطائف المعارف ، وما يصعد من طيب
الأنفاس ، وما يقصد من ورق الإنفاس ، وما ينشأ من رياح الارتياح ،
وما يبنى على أسسها من مراتب أهل الاختصاص ، ومفاتيح الخواص ،
ومنزلات الصليبين ، ومنجاة القرين ، ومشاهدات الحيين ، كل ذلك
من لقاح الفصن المسمى ، متوقد من نوره ، مستمد من نماء نهر كونه ،
مقلى بلباب بره ، مرفى في مهد هدايته ، فلذلك حمت بركاته ، وتعت حل
الكللت رحمة ، وما أرسناك إلا رحمة للعالمين ...
(شجرة الكون ص ٨١)

هذا إذا نظرنا مع ابن عربى إلى آثار النور المحلى بصفة عامة ، ومن حيث إن هذا النور المحلى مبدأ أول لوجود كل شئ . من جميع الكائنات ، ولشهود كل إنسان في جميع الطبقات ، بحيث لا يخرج عن دائرته لطيف أو كثيف على أى وجه كان هذا اللطيف أو الكثيف . أما إذا نظرنا معه إلى التضميلات ، واستطردنا معه إلى استجابات النفس التى يتناولها ما صغر عن هذا النور المحلى من أشعة وإشراقات ، فسجد له حليماً عجباً ، عجباً في روائع كتوبه ، المحلوة في بلاغ رموزه ، وإنه ليعمل القول هنا تمهيداً أخفاً ، بقدر ما أجمعه هناك إجمالاً فانياً ، حتى إنه في هذا التضميل الأحاذل ينادو صغيرة ولا كبيرة إلا ألم بها ، وأشار إليها ، وبلغ غاية الإبلاغ منها . ولعل لو استطدعت معه في هذا المقام لأخفى الشوة ، ولخرجت معه عن حدود المصعوة ، ولتجاوزت حدود القصد والاعتدال فيما ينبغي أن نقره من قواعد البحث في هذا المجال ؛ ولكن حبك وحسى أن نلم بما لئاما موجزاً بربوموس الموضوعات التى عرض لها الشيخ الأكبر ، وصاغ التعبير عنها هذه الصياغة التى لا يكاد يفت عندها من كان له قلب وفوق إلا ملكه واستوفته نشوة الإعجاب بها ، ومضة التلويح لها .

أما ما هي ربوموس هذه الموضوعات التى تتصل من قريب أو من بعيد بآثار النور المحلى في الأكوان وتكوينها ، فلها تمثل أوصح ما تتصل تحت الشيع الأكبر في أن العالم عللك : عالم الملك ، وعلم الملكوت ، وفي الموت والبحث ، وفي أصناف الخلق وأنهم ثلاثة ، وفي الملائكة والأوصاف المحمدية ، وفي المراكب المحمدية في طريقها إلى الملائكة الطية ، وأن هذه المراكب ستة هي : المراتق مركب أول ، والممراتج مركب ثان ، وأجسة الملائكة مركب ثالث ، وجناح جبريل مركب رابع ، والمعرف مركب خامس ، والتأيد مركب سادس . فكل أولئك كتوب من لؤلؤ ومرجان ،

قد استخرجها الشيخ الأكبر من حيث ظنفته اللونية في الله والملك والإنسان ،
 وحصلنا في هذا البحث القدر الذي تعلمت بين يديك على أنه آيات عليها ،
 ونحتاج لها . راجيا أن يوفقني الله إلى أن أقف عندها ، وأن أكتشف عنها
 في دراسات منميلة ، وفي أوقات مقبلة

الفصل الثالث

طَرِيقَةُ الرَّمَزِ عِنْدَ ابْنِ عَرَبٍ
فِي دِيْوَانِ "تَوْجَعَاتِ الْأَشْوَاقِ"
هَكَذَا نَكُونُ نَحْبُوحُ

الأصل في الرمز هو أن يحى، لاحقاً لما يرمز له ، إذ تَمْوِضُ لنا حالة أو فكرة ، يريد تمييزها بما قد يختلط بها ، من أشباهها أو أضدادها ، فنبحث لها عن رمز يميزها ، والأغلب أن تكون الحالة للرموز لها مجردة ، وأن يكون الرمز المميز لها شيئاً محسوساً يحسد خصائصها ومعناها ، ومن ثم كثر استخدام الرمز في الدين والتصوف والشعر والفن ، وهي مجالات تختلج فيها بالنفس أفكار ومشاعر يتعلم تعريفها بالحد الطلي الرياضي الخامس ، فيلجأ صاحبها - إذا أراد التمييز عنها - إلى تصويرها في مجسمات مما تألفه العين والأذن وغيرها من الحواس ، ويعتقل ما تكون للولولة ككلمة بين الحالة الباطنية التي نريد إخراجها ، وبين الشيء المحسوس الذي وقع عليه اختيارنا لرمز به إلى تلك الحالة ، تكون العملية الرمزية قد حققت غايتها ، وإذاً نقطة البدء الطبيعية، في عملية الرمز هي اختلاجة النفس بحالة يراد التمييز عنها، ثم يتجه طريق السير من باطن إلى ظاهر، من حالة وجدانية داخلية ، إلى شيء محسوس في دنيا الأشياء الخارجية .

لكن هذا التريب الطبيعي - فيما نرى - قد انعكس أحياناً عند ابن عربي

في ديوانه وترجمان الأشواق^(١)، لأنه بمثابة من وجد نفسه أمام طائفة من الرموز المجردة، ولأنه أن يلمس لها من الحياة الشمورية الداخلية ما يصلح أن يكون رموزات لها ؛ فالموقف هنا شبه بما يحدث بين الشاعر من جهة والناقد من جهة أخرى، ذلك أن الشاعر بعد أن يبيض قلبه بمحاجات وجفاته، وبعد أن يسكب هذه المحاجات في صور محنة مجسدة ، يعرضها على سامعيه أو قارئيه، يحىء الناقد - أو مجموعة الناقد - قنبلاً للسر من هذه الصور الخارجية التي يصادفها في شعر الشاعر ، ملتصقا طريقه إلى ما عساه أن تكون الحلالات الوجدانية الداخلية التي كانت قد انخطت في قلب الشاعر حين نظم ما نظم ؛ فالتجاء للسر عند الناقد مضاد لاتجاه السر عند الشاعر ، فهنا ينتقل من باطن إلى ظاهر ، وذلك ينتقل من ظاهر إلى باطن ، وكثيراً ما يقع الناقد على أكثر من تأويل واحد للرمز الذي يحاول تأويله ، فيظل يتسائل : ترى هل أراد الشاعر بهذا الرمز كذا أو كذا من حالاته ؟ وما أكثر ما يختلف الناقد في تفسير الصورة الشعرية الواحدة ، فهذا يرجعها إلى معنى ، وذلك يرجعها إلى معنى آخر ، لأن المعنى كامن في بطن الشاعر - كما يقولون - ومحاولة الوصول إليه اجتهاد قد يصيب وقد يخطئ .

وابن عربي في ديوانه وترجمان الأشواق كان شاعراً ، ثم كان ناقدًا ، نظم قصائده ، ثم حدث له من الظروف ما حمله على تغييرها ، أضى على أن يرجع عما هو وارد فيها من رموز وصور ، إلى الأصل الباطني الذي كان يباحث على خلق تلك الرموز والصور ، ولو وقف ابن عربي في المائتين حالة كونه شاعرًا شعتر فنظم ، وحالة كونه ناقدًا مفسراً يرد النظم ورموزه إلى منبته الشمورية الحبيبة ، أقول إن ابن عربي لو وقف في هاتين المائتين موقعاً واحداً ، لجاء سيده من الداخل إلى الخارج متطابقاً مع سيده من الخارج إلى الداخل ، وإن اختلف اتجاه السير في المائتين ، فإذا كانت حالة التراتل الروحية - قد تجسدت في صورة السحاب الأمطر ، فما عليه عندما يريد

(١) لعلنا ملطية ، دار صادر ، بيروت ١٩٦١

الشرح إلا أن جود بنا من رمز السحاب المظهر الوارد في القصيدة إلى الحالة
الداخلية التي كانت بيض ذلك الرمز ، والتي هي حالة التراتل الروحية .
لكننا نرجح أن ابن عربي - في بعض قصائده - لم يقف في الحالتين
موقفاً واحداً ، ففي الحالة الأولى - حالة كونه شاعراً - صدر في شعره
من حب حقيق لفتاة حقيقية ، اسمها «الظلم» وهي ابنة شيبه في مكة ،
مكيون الدين أبي شجاع زلعر بن (مسم بن أبي الرجا الأصمغاني ، وفي الحالة
الثانية - حالة كونه شاعراً لشعره - صدر في الشرح والتأويل عن رغبة
في أن تكون الرموز الواردة في ذلك الشعر صالحة للتصير للصوفي ، مما اقتضاه
في عملية الشرح إعمال العقل ودكاكته . وإظهار القدرة على تخريج معان من
رموز لم تكن في الأصل مقصودة لها ، فوجدناه موقفاً في مواضع ، مخصصاً
في مواضع أخرى ، كما وجدنا الفرق ماثلاً بين ثلاثة شعر ودفع الماطقة
فيه ، وبين التواء العبارة التورية التي جاءت تشرحه ، التواء يوحى بالجهود
المنهولة نحو صرف المعنى إلى أصل غير أصله ، وإتينا أمام هذا الفرق البعيد
بين وضوح الشعر وعموض الشعر ، لنكاد نرتاب في أن يكون الشارح هو
نفس الشاعر ، كما قد ورد في مقدمة المليون التي كتبها الشاعر نفسه .

ولو كان ابن عربي قد وقف موقفاً واحداً في شعره وفي تحليله لذلك
الشعر ، أو لو كان الشاعر هو نفسه الثالث ، لما رأينا تأويله لبعض رموز
شعره يتخذ صورة إما ... أو ... أي لما رأينا بالنسبة للرمز الواحد يقول
إله هذا الرمز إما يشير إلى كذا أو إلى كيت ، لأن هذا التردد لا يكون
- في الأغلب - إلا إذا كان صاحب التحليل والتأويل لا يعلم على وجه اليقين
ما كان في بطن الشاعر وهو ينظم ، كأن يقول عن «الركائب» إنها إما
الإبل وإما السحاب ، وعن الفزاة إنه إما يشير إلى الفزاة مع الحبيب ، أو
إلى حالة التجريد التي تتناسب مع شروط الفزاة في الأرض الفلاة .

ومهما يكن من أمر القصائد وشروحها ، فما هي ذى قصتها كما يرونها
لنا ابن عربي في المقدمة ، يقول إنه لما نزل مكة - وكان له من العمر عتلة

نحو ثمانية وثلاثين عاماً التي جماعته من الفضلاء ، كان من بينهم والشيخ
 العالم الإمام بمقام إبراهيم عليه السلام ، نزيل مكة البلد الأمين ، مكين الدين
 أبي شجاع داهر بن رستم بن أبي الرجا الأصمغاني ، وكان لهذا الشيخ
 وبنت هنراء ... تسمى بالنظام وتلقب بعين الشمس واليهاء . ساحرة الطرف ،
 عراقية الطرف ، إن أسهبت أصبحت ، وإن لوجرت أعجزت ، وإن أقصحت
 أوضحت ... ولولا النفوس الضعيفة السريعة الأملاس ، السينة الأغراض ،
 لأخطت في شرح ما أودع الله تعالى في حِكْمَتِها من الحسن ، وفي حِكْمَتِها التي
 هو روضة للزور . فلقدناها من نظمنا في هذا الكتاب أحسن القلائد بلسان
 النسيب الرائق ، وعبارات المنزل اللائق ، ولم أبغ في ذلك بعض ما تجده
 النقص ، ويغريه الأس ، من كريم ودعا ... فكل اسم أذكره في هذا الجزء
 فيها أكنى ، وكل دار أنبأ لها معنى ، ولم أزل فيها نقطة في هذا
 الجزء على الإيحاء إلى الوردات الإلهية ، وللمنارات الروحية ، والمناسبات
 الطولية ، جرياً على طريقتنا الخلقية ... »

غير أن بعض الفقهاء عليه طبع أنكروا على أشعار هذا الديوان أن تكون
 من الأسرار الإلهية ، وأن الشيخ إنما يريد به عزلاً حقيقياً بفتاة حقيقية ،
 وإن يكن يخفي ذلك لكونه منسوباً إلى الصلاح والدين ، فما إن جاء هذا
 النبأ إلى ابن عربي ، حتى شرع في شرح ديوانه على مسمع من جماعة من
 الفقهاء ، شرعاً يوضح كيف يصح القول بعبارة المنزل والشيب ، حين
 يكون المقصود هو الأسرار الإلهية ؛ فلما سمع للشرح ذلك المنكر ، قال
 لله .

والحق أن ما يذكره ابن عربي في هذا الديوان بصفة خاصة ، حين
 يقول وشرحت ما نظمه بمكة المشرفة من الأبيات الغزلية .. أشير بها إلى
 معارفه ، رباته ، وأنوار إلهية ، وأسرار روحانية ، وعلوم عقلية ، وتبنيات
 شريفة ، وجعلت العبارة عن ذلك بلسان المنزل والشيب لصعق النفوس
 بهذه العبارات - فتوفر القواسم على الإصغاء إليها ، حين يقول ابن عربي

هذا القول من هذا الديوان بخاصة ، فهو إنما يساير نظريته العامة ، التي تجعل من الأشياء والصور وسائل تتجلى فيها صفات الحق وأمازه - بل هي عين تلك الصفات والأسماء ؛ فكل صفة وجودية ندركها في الأشياء ، إنما هي مجلى خاص من مجلى صفة إجلية مطلقة ، أو اسم إلى مطلق (١) ولم نكن لنتشكك في صدق هذا الزعم بالنسبة إلى ديوان «ترجمان الأشواق» لولا أننا وجدنا قصائد كثيرة من قصائده تكون أكثر اسياقا مع المعنى القزلى المباشر ، وأن أمثال هذه القصائد ، حين نؤوكل على التفسير الصوفي ، يقتضى شيئا من الاحصاف الذى يشد للمعنى شيئا يخرج من طريقه السوى السليم ؛ على أنه من الحق كذلك أن ثمة قصائد أخرى نراها أكثر اتساقا مع التأويل الصوفي منها مع القزلى المباشر ، كما أن هناك ثمة ثالثة من القصائد يكاد يتوازن فيها الاتجاهان مولفة عادلة ، فهي متصلة مع القزلى المباشر اتساقها مع التأويلات الصوفية على حد سواء ، ومنسوفة - في موضع تالي من هذا المقال - أمثلة توضيح هذه الحالات الثلاث

- ٢ -

وفي مقدمة الديوان ، وكذلك في مواضع أخرى من الشرح وقد أطلق على شرح الديوان اسم «مختار الأخلاق» في شرح ترجمان الأشواق - إشارات تدل دلالة واضحة على منهج الرمز عند ابن عربى ، على قصيدة قوامها ستة عشر بيتا ، يروحها في المقدمة ، يضع قاعلته الأولى ، ويسوق لها الأمثلة ، وهي أنه إذا ما ذكر في حديثه ظللا ، أو سحبا ، أو زهرا ، أو يروحا ، أو دحوا أو غير ذلك من صور الكائنات ، فينبئ القارىء أن يصرف الخاطر عن ظاهرها وأن يطلب الباطن الخفى وراء ذلك الظاهر ، ليعلم المعنى المقصود ، لا يلى إن السائر والحروف يبنى كذلك أن تؤول عند فهم تأويلا يستخرج منها السر الصوفى الكامن فيها .

(١) «الصوف» المذكور في الملاحق ، ص ٢٣٦ .

كل ما أذكره من طلل وكذا إن قلت ها أو قلت يا وكذا إن قلت هي ، أو قلت هو وكذا إن قلت قد أتجد لي وكذا المسحب إذا قلت بكت أو أنسدي بمسدة بموا أو يدوي في خلوي أفكت أو بروق أو وجود أو صبا أو طريق أو حقيق أو نقا أو خليل أو وسيل أو ري أو ناه كاصيات نُتَهَدُ كل ما أذكره بما جرى منه أسروا وأنوار جكت لقواي ، أو قواد من له صفة علمية طوية فاصرف الظاهر عن ظاهرها ونفزة لاجبة إلى الرموز التي ساقها ابن عربي أمانة لا يعترف في استخدامه شعرا ، تبين أنه ساق الأمانة « أسماء » ، و « أفعالا » ، و « ضمائر » و « حروفاً للشبه أو التصجب » ، كما ساقها « أسماء مقرونة بأفعال » ، و « حروفاً مقرونة بأسماء » ، ثم أشار بعد هذه الأنواع كلها إلى ما يمكن أن يرمز به من « حوادث » جرى ذكرها أو ما يماثل تلك الحوادث .

الأسماء هي : طلل ، ويوج ، مكان ، بروق ، وجود ، صبا ، رباح ، جتوب ، صبا ، طريق ، حقيق ، نقا ، جبال ، تلال ، رمال ، ري ، رياضي ، غياض ، خليل ، رجل ، حبي .
والأفعال هي : أتجد ، أنهم ، أفل والحورف هي : ها ، يا ، ألا ، أما

والضائر هي : هي ، هو ، هم ، من ، هما (وكلها ضمائر النائب
متردداً ومتى وجسماً)
والأسماء المقرونة بالأفعال - يكت السحب ، ابتسم الزهر ، أقلت
بنور ، أنجم حيات .

والحروف مع الأسماء . يا حفلة ، ويا ورق الحسى .
أى أن صنوف الكلام على اختلافها ، ينبئ أن تؤخذ مأخذ الرمز الراسر
إلى « أسرار » و « أنوار » ، جاء بها رب السبا ، لفؤادى لو فؤاد أى إنسان
أكثر توافق له - ما قد توافق إلى « من شروط العطا »

ولكن هل يمكن أن يقال لنا : كلما وجدت من هذه الرموز أو أشتابها
عاصفوها من معانيها الظاهرة إلى معان باطنة ؟ إن مثل هذا التحليل وحده
قد يترك الباب مفتوحاً إلى أى معنى يطرق على ذهن القارىء عند التأويل .
قافض أنى صادفت كلمة « جبل » ، وأردت صرفها عن معناها القاموسى
المعروف ، فبدأ الأمر ها ؟ أتخذها رمزاً للسور أم للصلاة أم للشقة والجهاد
أم للرياضة والظهور أم لوحدة المتزل ، أم لروحة الرأس بالقياس إلى حرارة
القلب ؟ هل استرحى « الحبل » جلالاً مؤناً أو جلالاً مروحاً مهيباً ؟ ..
عشرات الحلقى قد تتحد على أنها هي التى تنصرف إليها من المعنى الظاهر ،
فهبل عند ابن عربى قاعلة أخرى تكمل قاعلته الأولى ، فتبين وجهة السير
التي تنجها عند تأويل الظاهر بمعنى باطن ؟ نعم ، فقد ورد في شرحه
البيت الأول من فصيلة « الظلال البارسة » (ص ٧٥) ما يدل بوضوح الدلالة
على رأيه في ذلك ، إذ يقول إن الأمر متوقف على طبيعة الموقف وسياق
الخطيب ، معروفاً أن الإنسان فيه منسوب من كل شئ - في العلم ، في شرافة
كل منسوب إلى منسوب ، بظهور وجوه ، وتخصيص الحال والوقت
والجماع بمنسوب دون غيره - من المنسوب ، إذا كانت له منسوبات كثيرة لوجوه
كثيرة بظليها بذاته - ولو قلنا هذا القول ببساطة من غلبنا ترجمتها - قلنا . إن
الإنسان كون أصغر فيه كل ما في الكون الأكبر من صفات وخصائص ،

بحيث يصبح في مستطاعه أن يواجه كل شيء في العلم بالطالب الذي يتلوه
ساعة الإلهام ، قليلاً قليل ، جيل - مثلاً - اخترنا من موحياته الكثيرة معنى
بلائهم ما نحن فيه ، يساعدنا في هذا الاختيار ما في طياتهم من خصوصية
وعنى كما يساعدنا كذلك اللسان العربي الذي من عجزاته أن يعطى الظهم
بأدنى شيء من صيغاته التشبيهية (انظر ص ١٠٥) فحبنا أن يجرى الرمز
مشيراً أدنى إشارة إلى الرموز له لتترك الباطن المنشود من وراء الظاهر .

ويضيف ابن عربي إلى قواعد النظرية هذه ، مثلاً تطبيقاً للطريقة التي
يريد لشعر ديوانه أن يتكلم بها ، إذ يروى حكاية جرت له في الطواف
فيقول : « كنت أطوف ذات ليلة بالبيت ، فطاب وقى ، وهزى حال كنت
أعرفه ، فخرجت من البلاط من أجل الناس ، وعلقت على الرمل ، فحضرتني
آيات ، فأنشدتها ، أسمع بها نفسي ومن يلي ، لو كان هناك أحد ، وهي
قوله :

ليت شعري هل دروا أي قلب ملكوا
وخزائى لو درى أي شعب ملكوا
أتراهم علموا أم تراهم ملكوا ؟
حار أرباب المسوى في لغوى ، ولربكموا
فلم أشعر إلا بضربة بين كفى بكف ألبن من نلر ، فالتفت ، فإذا
بجارية من بنات الروم ... قالت ياسملى كيف قلت ؟ ؟ -

وأخذ ابن عربي يعرض الآيات الأربعة السابقة ، يتبع بيتاً ، فعلق عليه
الحكمة الرومية الأدبية بما بين ما فيه من تناقض للمنى ، في البيت الأول
الأول لا يفتن أن يكون من ملك القلب جاهلاً به ، وفي البيت الثاني لا يفتن
أن يدعى القواد شيئاً عن الشعب الذى سلكه الأسماء ، لأن الشعب هو
الذى يقول دون أن يحصل القواد على علم ، فكيف يكون الخاطى دون العلم
معلوماً ؟ وفي البيت الثالث خطأ في توجيه السؤال ، لأن الأصح هو أن
يسأل الحب نفسه عن نفسه إن كان قد سلم أو هلك بعد فراق أحبه ، وفي

ليت الراج لا يفتق أن ينصرف الحب بكل قلبه إلى من يهوى ، ثم تنق له
مع ذلك فضيلة مجاريها ،

مكننا أخرجت الجارية الأدبية سواض التناقض في الآيات الأربعة ، وذلك
لأنها فهمتها بمعانيها الظاهرة ؛ لكن هذا التناقض لابد أن يزول إذا ما جاورت
ظاهر الأمر إلى باطنه ؛ وهنا يأخذ ابن عربي في شرح هذه الآيات نضها
شرحاً باطنياً صوفياً ليبين كيف ينبغي أن نفهم ، وكأنما أراد أن يرسم أمامنا
طريقة تفهم الصحيح عند قراءة ديوانه الذي قدم له بذلك المقدمة .

- ٣ -

لكل شاعر قاموسه الخاص ، الذي لو أدركناه لسهلت قراءة شعره ،
فما بالآل بالشاعر المتصوف الذي يوجهنا منذ مقفلة الديوان إلى فهم ألفاظه
يفتر معانيها المباشرة ؟ إنه لا مناس حلقه من توجيه النظر إلى المعاني الخفية
التي يكثر دورانها عند الشاعر ، ولما بالآفات مبيتة ، وفيها إلى قاموس
جزئى أعدناه لملاحة من هذه الألفاظ عند ابن عربي ، جمعناها من خمس
وعشرين قصيدة هي الأولى في ترتيب الديوان ، وأمام كل نقطة معناها الرمزي
في شرح ابن عربي لها .

(١)

الأبرق : حوى الأصل اسم مكان ، لكنه يفهم - استبحار
لحظ و الرق ، الوارد في صلب كلمة - على أنه
يرمز إلى مشهدين من مشاهد اللات الإلهية ، مشهد
في عالم الغيب ، ومشهد في عالم الشهادة .

أبيض : عزة عن الشهوة .

الأحمر : الأنبياء ، وكذلك رمز للأسماء الإلهية .

أحمر : رمز للشهوة ، والجمال .

أجساد	: هو في الأصل اسم جبل يشرف على الحرم المكي ، يُرمز به إلى مقام إلهي .
إدريس	: مقام الرضة والعلو .
أراك	: نوع من الشجر يرمز به مقام التلمس والرفق .

(ب)

بلان	: شجر البان يرمز به البعد ، والظنور والتزيه ، والشوق والتوقان .
بلور	: تأتي عادة مقرونة « بالظنور » ويكون معنى « البلور في الظنور » الحسان المستترات ، وهذا رمز إلى العلوم وأسرارها .
	وكذلك ترمز « البلور » للحقائق الإلهية .

ويرمز « البلور » للصور الإلهي ، و « غروب البدر
في خطي » معناه غروبه عن علم الحس ، وترجيحه
جانب السر على جانب الكشف .

برق	: شهد الذات الإلهية ، يتعجب بالأيصار ولا يكاد يتحقق ، فالبرق لا يريك إلا لمعانه ، فيكون المعان حجاباً عليه ، فمن لا يرى البرق وإنما يرى سناء (ص ٩٠)
-----	--

والبرق يرمز إلى الصور في علم الشهادة ، لتبرعها
ومرعة روائها ، ومن هنا كان « البرق » رمزاً
إلى رؤية الحق في الخلق ، رؤية لله تعالى في مخلوقاته .

برقة محمد	: اسم مكان ، ولكنها تأتي مرادفة لكلمة برق .
برقشع	: رمز للحالة النفسية التي تمجيد الملوطين من طائفة الناس .

جستان : الحق (أى الله سبحانه) والأزهارى البستان هى مخلوقاته .

بقيس : الحكمة الإلهية التى تجمع بين العلم والعقل .
وفىها رمز أسطورى يشير إلى ولادة بقيس من لقاء بين الجن والإنس ، فيها من الجن علمه اللطيف ، ومن الإنس عمله الكفيف ، أى أنها رمز لاحتياج الروح والجسد إلى الإنسان .

بنسات الملوكة : التواعدات .
ياسر : الوضوح واليقين .
البيضاء : الشمس ، وترمز البيضاء إلى الحكمة الإلهية ،
يكون فيها من العلوم ما فى الشمس من حقائق .

(ت)

تسوية : (من ورى التند) ولما فى إشارة إلى النور .

(ث)

تكلل : (التى تكلت وحيلما) ولذا فهى رمز على من قد
خصائصه الفردية المميزة .
تايسا : النور ، يقال بتايسا مقام الحاجة التى تتعلق بالنعم .

(ج)

جبال : السبل التى يهتد بها الحق إليها بعد الجهاد .
جمدلول : حقن العلوم الكونية .
جسى : ما يتقاه المكشوف إليه من المكنون (كالمريد من الشيخ ، والذى من الملك) والذى هو المصلح لهذه
الأمم ، يد الحلف ، لا يد القهر .

(ح)

حاجر	: اسم مكان ، يرمز إلى موضع الحجر الذي يحول
حسادى	: يستأويين مظلوتنا ، عالم البرزخ
حيو	: الشوق الذى يحلو بالهمم إلى منازل الأحة .
حسان	: رمز إلى فتوة .
حمام	: الحكم الإلهية ، إشارة إلى مقام المشاهدة والروية .
	: الموروثات الإلهية .

(خ)

خاور	: الأعمال التى كلف بها الإنسان ، التكاليف الروحانية
خسرد	: وهي ، خلوة ، لأنها تحتوى على أسرار من العلوم والمخوف .
خميطة	: الحكم الإلهية ، المنرد من ذوات الحياء ، والحياء من الإيمان ، وإذن فالخرد إشارة إلى العلم الإيماني .
خيسام	: قلب الإنسان مما يجمعه من المعارف الإلهية .
	: مقدمات الحبيب .

(د)

داود	: رمز لزيور
دحى	: الغيب ، فهو الليل الذى هو محل السر ، والغيب سر .
دو	: الحكمة الإلهية ، عرش الله ، ورمز إلى أن الحكمة الإلهية إذا حصلها العبد أفنته عن مشاهدة ذاته ، كأنها مائكة تيلس على عرش .
دمقس	: التنويه (لأنه الحرير الذى لم يصطبغ بلون) .
دمى	: إشارة إلى المبادئ السريانية الصورية / رمز إلى

الحاصل المستقرات في الظهور ، وهي المألوف .

الديار : المقامات .

الديسر : حالة سريرية .

(د)

ذو سلم : اسم مكان يُرمز به إلى الحاصل الطبيعي .

(ر)

رأى النجم : حلفط ما تحمله العلوم .

ولقد الليل : النافل عن الحق ، تشغلا بالأسكوان الطيعة .

روية الحمى : الحقيقة الموسومة .

ربيع دلوسات : ما بقي في مقدمات المعارف من آثار في سيرهم إلى

العلم (الفلاس = المختار عما يرد عليه من الأحوال

فيتنير من حالة إلى حالة)

رعد : مناجاة إلهية .

ركائب : السحاب

روى : مكان الجمع ، « الفروض الثلثة » مقام شاة

الإعتدال .

روضة : الأمر أو الإلهية لحقائق الأسماء ، تكون الروضة

جامعة لقنون الأزهار .

روضة الوادي : الشجرة التي ظهر فيها النور لموسى .

الرياض : رياض المألوف .

ريج : الأنفاس الشوقية .

(ز)

زورود : هي دمة في قعر ، ولذلك يرمز بها إلى علم النبوت ،

لأن الرمل تنقله الرياح من حالته وعن أماكنه .
 وكذلك ترمر « زروود » إلى المجاورة من غير ألفة ،
 لأن الرمل يتجطور ولا يلتصق .
 : الأزهار هي الخلق .

زهر

(م)

: الأحوال التي تتبع المرافق .
 : المرافق ، العلوم الربانية .
 : موضع الفصل بين حقائق الجسد (الظلمانية)
 وحقائق الروح (الثورانية) .
 : الحكمة الإلهية .
 : جبل يشرف على المدينة ، وهو رمز للمقام المسمى .
 : الحالة الطبيعية الواردة من مقام النبوة .
 : علم الجلال والهيبة .

محاب

محاب مطير

مصحف

منا

مكعب

ملمى

مسواد

(ش)

: المرتبة الثانية من مقام التجلي (مقامات التجلي أربع .
 فوق ، شراب ، رى ، سكر)
 : موضع المظهر الكونى ، أى علم الحس والتهادة .
 : حصرة المصحف .
 : الحكمة الإلهية (كالشمس يتوقف أثرها على نوع
 ما تبطل عليه ، فليها هي شجرة أو مهلكة) .
 : أنوار الشمس = الأرواح الحافون حول العرش .
 : إشارة إلى التصوع ، والرقبة ، والمغضة .
 : وضوح التجلي عند الرؤية .
 : ميل .

شراب

شرق

شقش

شمس

شمس ضعى

شبح

(ص)

جبا	: عالم الأقباس ، الريح الشرقية (والشرق مطلع المظهر الكوني ، أى عالم الحس والشهادة)
صبرات	: الصور الحسية التى تتجسد فيها المبادئ المجردة ، الأجساد التى تحتل أرواما .

(ط)

طل	: مطوف تزلت على قلوب ماضية ..
مطل	: ما بقى من الأثر العائى ، ما بقى فى مقامات الملائكة من آثار فى سيرهم إلى العلم باقة .
مطول	: أثر منزل الأسماء الإلهية بقلوب الملائكة .
مناقب	: البر والإكرام اللذان يمهدهما الحق منزل الواردين من عالم الأكوام .
طواويس	: الأرواح فى جملةا وحسنا (لاحظ أنها طير وذات ريش حسن اللون غنقة)
	: حلم ملأ الأصل .

(ظ)

ظبي	: العليقة الإلهية .
	(الظباء فيها شروء وملزمة كضياء) ، ولذا هى رمز للحكمة الإلهية فى تجردا .
	الظبي ذو عرق طويل ، والتمتق رمز التنور ، ولذا كان الظبي إشارة إلى التنور .
ظبي مبرقع	: الحكمة الإلهية صجوة بحالة نصية من أحوال المولدين .
ظلل	: الظل الظليل هو المقام الخفى الموصوف .
ظلام الليل	: حجاب الغيب .

• نظام الليل أرغى سلوكه • = إقتداء الحيوانية
لنصف الطوائف الروحانية .

(ع)

هــان	: الأمر الذى يجره على الطريق الأتوم .
عود مـورق	: الإنسان وقد اكتسب بالمطوف قربانية .
حيسى	: المم ، مراكب الأعمال ، والأعمال التى يصعد عليها الكلم الطيب .
حيسى	: إحياء الموتى بواسطة النطق (حيسى يتولد لمن عبر شهوة طبيعية ، ولذا كان له سلطان على الطبيعة)
العين فى المنام	: حقائق العلوم ، محجوبة ولكنها كاشفات عن الحق حالة التـمـر ، ومبها إشارة إلى الملائكة .

(غ)

غسادة	: الحقيقة حين يكون لها تعطف بالكون ، والغادة • إشارة إلى الليل ، كالأسماء الألفية حين يكون بها ميل إلى عالم الكون .
غديرة	: صغيرة ، وهى إشارة إلى الدلائل والبراهين لتنازل المقدمات بعضها فى بعض كتنازل جلال الصغيرة :
غـربـه	: علم التثريب والتهيب .
غزال	: الحكمة الإلهية المحبوبة ، والنزال إشارة إما إلى • النزل • الذى يكون المحبوب ، وإما إلى إلهه القدر مما يرمز إلى التجرد .
غزالان	: العلوم الثواردة التى لا تنضب .
غـمـسـون	: الخوصى الميامنة بجلال الله • • ملايس الفصون • •

الأخلاق الإلهية ، غصن نفا = الصفة القويمة في

روضة الألباء الإلهية .

معام المشاهدة .

و غيضة النفا = شجرة مشتملة التصون يلهب

الحب .

النيب .

غصنا

غصور

(ف)

ناتكة بالطرف الأحمر : علم المشاهدة التي يحول بين صاحب النلووة وبين
نفسه .

نساء عروب : الصورة النائية (الإلهية) التي هي مطلب السارقين

ذلك : الصورة التي يقع بها التجمل ، التبدل والتحول في

المور .

نور : أنواع المعارف

(ق)

قبا : القبة - لا ستلونها رمز للامتناهي ، وترمز

أيضاً للعمل المكسوب .

القباب الحمر : (الأحمر رمز النجاة والشهوة) فالقبااب الحمر

رمز لاحتجاب الحقائق المطلوبة ذات الجمال .

قبر : رمز للإجمل .

قصب وطب : نشأة الاحتيال .

قصر : التجرد

قليب : التنجيم من حال إلى حال .

قمر : (القمر حالة بين البدر واللال) رمز للشهد

البرزخي .

ثمرية	: قمى حارقة تعلقت بأمر علوى
	(ك)
كواع	: بالحكم الإلهية .
	(ل)
الليل	: اللهب
	(م)
ماء	: من الحياة
مرمرى	: ميل
	« مريضة الأبقان » = الحضرة الإلهية وهى تميل إلى قلبه .
مطاييا	: للسم
المطوقنة	: الطليقة الإنسانية وما أتت عليها من ميثاق ؛ وكذلك هى النفس الكلية مشاراً إليها بالأمر الذى لها فى النفس الحرة التى ظهرت على صورتها .
ملايس النصفون	: الأخلاق الإلهية .
المنازل	: المقامات التى يتزلفها البارفون بآله .
مباد	: الحركة المستقيمة التى هى نشأة الإنسان .
	(ن)
نار	: المكارة التى يقتحمها السالك حتى يصل إلى المنازل البلية .
نساووس	: المقفن = المعارف إذا فارقتها البارفون ؛ إذ المعارف لا وجود لها إلا بالعارفين .
النسدى	: للطرف إذا تزلت على ظروب فيها جهالة .

نسر : الروح البرزخية التي هو أقرب إلى الملائكة الأهل •
 نسرود : الطير المنقرض ، الحكمة الإلهية ، الناموس .

(٥)

المهادى : الآتى بالملأحة ، تيمناً إلى « المهادى » وهو الآتى بالزجر .

(٦)

وادی : الوادى المقدس - « ووضة الوادى » = الشجرة التي تظهر فيها النور لومى •
 وابل : معارف تولت على قلوب فيها تشكيل .
 ورد ووضى : حيرة الوجنت ، يشير إلى مقام الحياة .
 السورق : الأرواح البرزخية .

- ٤ -

لم يخرج ابن عرب في اختياره لهذه الرموز التي أراد أن يرميها - في تأويله الصوفي لشعره - إلى الحقائق الإلهية والأسوال وال مقامات وغير ذلك ، لم يخرج عن البيئة القريبة منه ، فهو وإن أجهل ذكائه في تفسير هذه الرموز تفسيراً يتفق مع المعنى الصوفي الذي أراده ، إلا أنه اكتفى في الرموز نفسها بما يقع عليه البصر مما حوله ، مكرراً - في كثير من الأحيان - الألفاظ نفسها في السياقات نفسها التي استعملها الشعراء العرب من قبله .

(أ) فمن عالم الحيران اتخذ رمزاً من الإبل ، والظباء ، والفزلان •

(ب) ومن عالم الطير اتخذ الرمز من الحمامات ، والظواويس ، والنسور •

(ج) ومن الظواهر الطبيعية اتخذ رموزه من نوعين •

١- فإذا أراد الطبيعة المرحاء ، استخدم الياب ، والفجر ، والبقع ،
والرماد ، والصخر

٢- وإذا أراد الطبيعة الخسيفة المضراب ، استخدم الحميلة ، والعود
للمروق ، وللياد ، والحلول ، والستان ، والأزهار ، والأراك ، والبان ،
والمصون ، والروص ، ولقاء العلف ، والسحاب ، والمطر ، والظل ،
والربيل ، والثلج ، والظل المتليل ، والورد ، والقمح .

(د) ومن الظواهر العظيمة اتخذ رموزه من السماء ، والشمس (أو
الشموس) والندر (أو البثور) والبرق (أو البروق) ، والرعد (أو الرعد) ،
والنجم ، والليل ، والسحر ، والشفق ، والضحى ، والشرق ، والغروب .
(هـ) ومن الظواهر الحاصرية اتخذ الرمز من المقباب ، والقيام ،
والطافس ، والعمق - كما استخدم رموز الموت ، الطلل (أو الطلول) ،
والربوع الثامنة ، والثناويص .

(و) ومن الثقافات الدينية استمدحت كثيرة من اللوسية والميسوية
والمحلية ، وذكر آدم وإدريس وداود ، واستخدم كلمات التوراة والزبور
والإعجيل والقرآن ، وأُشير إلى المساومة والبطونين والشماس ، والرهبان ،
والأونان ، والأخيرة .

(ز) ومن التاريخ الأدبي أفاد من روايات الحب والتميم : بشر وهند ،
قيس وليلى ، جميل وبشيرة ، : «واذكر ألى حبيب هند ، وليلى ، ومليح ،
وزينب وعنان» واتبعني بشر قيس وليلى ، وبجي والمبتلى غيلان» (ص ٨٧/٣)

وطريقته في تأويل هذه الرموز ، تختلف باختلاف السياق ، فإذا
ما كانت الموزاة بين المعنى التزلي المباشر وبين المعنى المصوفي الباطن قريبة
واضحة ، جاء تفسير الرموز بمع اعتصاف ظاهر ، لأنه في هذه الحالة
لا يجد ما يحمله على الإغراب في التأويل ، وأما إذا كانت تلك الموزاة بين
المعنى بعيدة صحيحة ، فتستدعي أن يبيّن تفسير الرموز مفصلاً يجرى إلى

كذلك الشعر ، ولتفت العلاقات البعيدة بين الرمز وما يشير إليه ؛ ولما على
أمثلة للطرق المختلفة التي لجأ إليها ابن عربي في تأويل رموزه .

(أ) الطريقة الجارية المألوفة في الشعر . وذلك بأن يلتصق علاقة شبه
واضحة بين التشبيه والمثبه به ، أي بين المرموز إليه والرمز ، فمن المؤلفات
في غرابة الشعر ودهمه أن يفهم من المطر - مثلاً - كرم البطء ، ومن
الأسد شجاعة تشجيع ، وهذا التصريح المجازي كثير عند ابن عربي خصوصاً
حين تكون الثقة ضيقة بين المعنى القوي المباشر وبين المعنى الضعيف الباطن ،
فما يرمز إلى الأرواح بالطير ، وإلى الطبيعة البدنية بالصخر ، وإلى الإنسان
بمد كعب المعروف بالعود الذي أودق ، وبالسكك الذي أزهق وأنيق ؛
وإلى حيلة التعميم بالطائوس .

(ب) الإشارة إلى التاريخ ، سواء أكان تاريخ الديانات أم تاريخ
الأدب ، أم غير ذلك من سبل الإفادة بما يروى عن أحداث الماضي ،
فها هنا تكتفي الكلمة السريعة ليترك القارئ تكملة اللاحق من عند ، فمن
هنا القليل ذكره للآتياء والكعب المتزلة ولأماكن العبادة ، وكذلك ذكره
لتقصص الخمين . والروايات التي تروى عن المصوفة وما إلى ذلك .

وهذه الإشارات قد تكون غريبة إلى الأندك بادية الرابطة مع ميثاق
الحديث ، وقد تكون بعيدة غير مرئية في وضوح ؛ فإذا قلنا مثلاً -
من محبوبته العابد الماتة :

قد أعجزت كل علام بكتنا وفلوحيا ، وجرا ، ثم قسما
ثم شرح هذه الإشارات التاريخية بقوله إنها تشير إلى الكعب الأرمية ،
وقالسلام بكتنا إشارة إلى القرآن ، و «فلوحيا» إشارة إلى الزبور و «الجر»
إشارة إلى التوراة ، و «القسيم» إشارة إلى الإنجيل ؛ حيث يكون المعنى
الجميل هو أن تلك المحبوبة العاتلة قد آلت بمحتوى هذه الكعب المتزلة جسيماً ؛
فتتخذ تكون الإشارة مفهومة وواضحة (ولتذكر ما قاله ابن عربي في
مقدمة الديوان عن عبوديته «النظام» من أنها «من السابغات العاتلات» . . .

ولما حين يقول - في القصيدة نفسها وعن المحبوبة نفسها - :

نوراً لها نورٌ ساقياً سناً وأنا أنار وأندمها كأنى موسى

وحين يقول في شرح ذلك أن «الساق» هنا تذكرنا بـ«يقيس» حين كشفت عن ساقها ، أى بنت أمرها ، وتذكرنا كذلك بقوله «يوم يكشف عن ساق» قاصداً بذلك الأمر الذى يقوم عليه بيان الآخرة ، ويقول «الفت الساق بالساق» أى الفت أمر الدنيا بأمر الآخرة ، هنا عن كلمة «الساق» ، وأما كلمة «التوراة» فالتوراة من ودى الرند ، فهو راجع إلى النور ، وينسب إلى التوراة أن لها أربعة أوجه ، فلما كان التشبيه قائماً بين «ساقها» و «التوراة» فلا بد أن تكون الإشارة هنا إلى أربعة أوجه من النور ، وإلى الأربعة الذين يحملون العرش ، وهى الكتب الأربعة . أضف إلى ذلك أنه لما كفى عن ساقها بالتوراة ، احتاج إلى ما ينسب ما وقع به التشبيه من «الثلاثة» و «العرش» وذكر من أنزلت عليه التوراة ، وهو موسى ... أقول إن ابن عربى حين يلجأ إلى مثل هذا الشرح الجيد لشعب البيت المذكور ، ندرك أنه إنما يكد قهقهة كئيباً ليجه للمعنى الصورى الماكن ، الذى يوازى به المعنى الظاهر ، وهو القول فى ساقين يضاهون مضيقين ، ينظر إليهما مكاناً هو ينظر إلى آية من آيات بحال البشرى ، تلى وتدرس فى نشوة وعلى مهل .

(ج) ردور جغرافية ، يستلهم فيها أسماء الأماكن معروفة ، ليفيد لها من مجرد جرس القسطة ، ولها من الصفات التى عرفت بها تلك الأماكن ، والأغلب فى هذه الحالة أن يحىء التأويل على احتشاف وإضلال ، فهو - مثلاً - حين يذكر مكاناً عرف بحمالة الطبيعى ، ليشير به إلى الحمال الذى يحلب الناظر إليه ، جاء الرمز فى هذه الحالة مستقيماً ومباشراً ، كقوله : «بلى سلم ... غلبه تريك للشمس فى صورة للمنى» (ص ٤٥) ، أما إذا جاء باسم مكان ليفيد من جرسه ونبرته أو من المعنى الظاهر لتلك الاسم ، غلب عليه اعتقده التكلف فى التفسير ، كقوله فى «لمعت لنا

بالأبرقين يروق» (ص ٣٧) أن الأبرقين- وهو اسم مكان- رمز إلى مشهدين للذات الإلهية ، مشهد في النيب ومشهد في الشهادة ؛ إذ من الواضح أن ليس بين «الأبرقين» وهنئ المشهدين علاقة ظاهرة ، وإنما بالتأويل لا يرد على قارئ العبارة مهما قلب المعنى في ذهنه تفليهاً يسمح به الفهم المستحسن ؛ لأنه تأويل يقول ابن عربي تفسيراً لشعره . ولا يقول أحد سواه من غراء ذلك الشعر ، وإنما فهو ما يصفه بالتأويل القليل ؛ ومن هذا القليل ذكره لكان اسمه وردوده معروف برماله ، فيفسر الرمال بالطرף المكسبة لأنها مفككة كفضلك هذه الرمال ، وهو رمز لحا إليه أكثر من مرة في حياته .

(د) وموز ترتكز على تشابهي الصوفي بين لفظي الرمز والمورد له ، وهي من أقوى الدلائل على أن ابن عربي وجد نفسه أمام قصائد للزبدي متشابهة لما طريقة التأويل للصوفي ، فليلاً يجد جسر الجور من الفزول الخلق إلى المعنى الصوفي ممهداً عن طريق التشابه بين «المنية» ، ولكنه أحياناً أخرى يلجأ إلى صرب غريب من البحث عن خيوط صوتية تنقله من الرمز الذي يريد تأويله إلى ما يمكن أن يكون مرموزاً له ، حتى وإن جاء ذلك التأويل بعيداً عن الانساق وسلامة السياق ، ولكنه ذلك كثيرة ، تسوق بعضها على سبيل المثال :

إذا كانت الحبيبة هي «سلمى» قال إنه اسم يرمز إلى الحالة السلبيانية الواردة إليه من مقام النبوة ؛ أما «هند» فاسمها يشير إلى الهند التي هي مهبط آدم عليه السلام ، وإنما قاسم هند يرمز إلى ما يحيط به من أسرار الخلق ، و «لبنى» إشارة إلى البائنة وهي الغلبة ؛ ثم انظر كيف يفسر بينه القائل :

واندبانى بشر قيس وليلى وعنى والمبطل خيلان

يقول : «واندبانى بشر» أي من عالم الحس والشهادة كقيس ...
ففيه بقيس على الثلثة ، فإن بقيس الثلثة في الله ، وبقيس أيضاً الذكر ،

وليل من الليل ، وهو زمان المراج والإسراء والتزلزلات الإلهية من العرش
 الرحمنى بالألطاف الخفية إلى السماء الأقرب من القلب الأشوق ؛ وبكى
 وهي انشقاقه الذى لا تحسن السبل ، ومن لم يحسن السبل كان العامل غيره
 « والله خلقكم وما تعملون » أى ما يظهر حل أجليكم من الأعمال التى هى
 مخلوقة لله تعالى ؛ وغيلان هو ذو قرمة ، والقرمة الحبل المتين والحبل السبب
 الذى طولبنا بالاعتصام به والاعتصام ، وسببه إلى التقديم أمر عتق ، فإنه
 حبل الله وهو التقديم الأزل ؛ وذكر غيلان - وهو شجر مشوك يتعلق بمن
 قرب منه ، ويمسكه عن أن يزول عنه حياً فيه وإيثاراً ؛ وفيه من الراحة
 كون هذا الشجر غصناً (فى النص غصن) بالغياق التى لا نأت فيها ،
 المهلكة بقوة ومضائها وحرها ، فليس فيها ظل لسالك إلا هذه الشجرات
 شجرات أم غيلان ، فيجدها فى ذلك المقام رحمة ، فيلق عليها ثوبه ،
 ويستظل ، فتسكه بشوكها عن أن تمر به الرياح فيتكشف لحر الشمس ،
 فكذلك ما يحده من الألطاف الخفية الإلهية فى مقام تحريد التوحيد وتزيه
 التفتيس ، فأوقع التشبيه بالناسب من هذا الوجه ؛ فاهلنا سألنا أن يذكرنا
 له هؤلاء الأشخاص من المحين ليجمع بين حال الصفة ، وحلم حقائق هؤلاء
 المذكورين لأنهم كانوا عيينه (ص ٨٣) .. ولو كان ابن عربى هو الذى
 أطلق من عنده هذه الأسماء : قيس ، ليل ، مى - غيلان ، لحاز لنا القول
 إنه أراد به الأسماء ما نوحى به ألفاظها ؛ فكثيراً ما نرى نوحية المحين
 حقيقين ، ذكرها لما بينه وبين أصحابها من شبه وهو الحب ؛ فكيف
 أمكن أن نجيب كلمة « قيس » رمزاً للشدة ، أو رمزاً للذكر ، وكلمة
 « ليل » رمزاً لليل الذى هو بنوده رمز للإسراء والمراج ، وكلمة
 « غيلان » رمزاً لكل هذا الذى أخط يشقته ويستحرجه من شجر غيلان ؟

(م) ومود ترتكز على تلخيص المعنى ، أى أن يكون بين الرمز والرموز
 له رابطة معنوية ، تجعلهما شبيهين فى الجوهر ، وهذه هى أقرب الأنواع
 إلى طبيعة العملية الرمزية حين تكون هذه العملية من أقصى خصائص

الإنسان ، فيها غنى إدراك لطالغ الأشياء ، وفيها قدرة على التركيب الذي
يجمع ما يختلف في ظاهره ، وما اتفق في باطنه ، يجمعه برابطة واحدة .
ومن أمثلة هذه الرموز : أن تكون «التنيرة» «التضيرة» رمزا
للمؤمن الذي تقام على صحة فكرة بينها ، لأن هذه البراهين تجري في
مقدمات يتدخل بعضها في بعض كتداخل الحقائق في التنيرة (ومنا
يذكرنا بالنقاد الخفيث يدموند ولسن حين فسر تسيج بلوي في شعر هومر
على أنه رمز لخطوات الاستلال القياسي بما في قضاياه من تناخل وتسلل) .
ومن هذا القبيل كذلك أن يرمز ابن عرب : «بالدمقس» إلى حالة
القرية لأن الدمقس هو الحرير الذي لم يصطبغ بلون ، فهو إذن في جوهره
شيء بالقرية التي لا تشوبه شائبة من رغبة أو شهوة ، وأن يرمز بالكنائس
«المنحة» كالحمامات والفلووس لمعلم الروح^١ ، لما بين الإثنين من رابطة
جوهرية هي التخلل بين الأرض والسما ، وطعم التقيد بأغلال الأرض ،
وأن يرمز بإفتاب الامتنا هي بسبب شكلها الكروي الذي لا بداية له ولا
نهاية ومن هذا القبيل أنه يرمز إلى الطبيعة الحسية من الإنسان
وبالصخور «لصوتها بالأرض وحيزها عن السموات والطيران» - والحق
أن ديوان ترجمان الأشواق ملء بهذه الرموز التي ترنح على أساس الرابطة
للنمو بين الرمز وما يشير إليه ، من أمها رموز النور والحجب والتفكر
والبستان ، التي ستجد لها أصاباً لأهميتها صفة .

(و) رموز الكون والحجب ، ولعل هذه أن تكون من أشد رموز
صلة علمية الصوف في المعرفة : والمعرفة الصوفية تتخذ أسماء مختلفة بحسب
الأشكال أو المراحل أو الأحوال التي تتحقق فيها في النفس ، وابن عرب
يذكر ثلاثة أنواع منها ، تتجأ لتقسم للتقليد لدى الصوفية المسلمين ،
وهي : للكاشفة والتجلي والمباشرة ويتخلل في تفسيرها الرموز
الأفلاطونية والمسيحية فنور والمرآة والحجب^(١) .

(١) آئين بلاطوس ، ابن عرب ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ، ص ٢١٢ .

فانفص بحجبها عن إدراك الحلال الإلهي حجب المخلوقات ، لأن كل مخلوق هو بمثابة حجاب يحول بين النفس وبين الضوء إلى سر الحقائق الإلهية ، ولا تستطيع النفس الموضوعية هذه أن تصل إلى الله إلا بالمحادثة والتجرد ، فذلك قد يؤدي إلى تبديد هذه الحجب ، والكشف عن الأسرار الروحية الإلهية ، وذلك هي «الكاشفة» التي بها يدرك الحقائق للمثلة للصفات الحقائق الإلهية ، لا ماهية تلك الحقائق ، لأن إدراك الماهية الموضوعية للصفات الحقائق الإلهية هو ما تنبيه «بالمشاهدة» ، فالكشف عملية استدلالية ، تسهل فيها شيء ما على إحدى الحقائق الإلهية ، ولما المشاهدة فرؤية مباشرة لتلك الحقائق ، ولا استدلال فيها^(١) وبين الكاشفة والمشاهدة يكون «التجلى» الذي هو ظهور نوراني للصفات الإلهية وصفاتها ، لا يلبث أن يزول .

ولهم لموضوعات من هذا كله هو أن الكاشفة تستخدم لها رموز «الحجب» ؛ و «التجلى» ، تستخدم له رموز للنور الذي يظهر ويختفي ؛ و «المشاهدة» تستخدم لها رموز للنور الثابت ، والموتة التي ينعكس عليها تلك النور

(أ) فمن رموز الحجب «الضباب الممر» و «الليالي البيض» و «كتانها» المستتر من الحقائق ؛ ومنها «ظلام الليل» الذي يرمز إلى حجاب الغيب ، ومنها «الضحرات» التي ترمز إلى الأجساد حين تختفي الأرواح ، ومنها «العين في الحام» إشارة إلى حقائق العلوم الربانية التي هي بطبيعتها كاشفات كالصانعات بالخط ، لكنها محجورة عن الإدراك ؛ ومنها «العرب» - بالقياس إلى «الشرق» - لأن «العرب رمز الغيب» ؛ ومنها «الندور» و «دراق الليل» ومنها «حاجر» وهو اسم مكان لكنه يصخذ رمزاً للحدود التي لا يستطيع الإنسان اجتيازها لإدراك ما يطلبه ، ومنها «الأعوار» بالقياس إلى «الخيال» - لأنها تشير إلى المواضيع الفنية ، و «الطبي المربع» الذي يشير إلى الحقيقة محجورة بحالة تضييق .

(١) المرجع السابق ، ص ١١٤

(ب) ومن رموز النور الذي يظهر ويختفي - وهي لحظات التجلي -
والبرق، الذي يقول عنه ابن عربي في شرحه : « البرق أبداً عند صاحب
هذا القول - أى عند ابن عربي نفسه - مشهد خافي تغيب بالأبصار لا
يكاد يشق » (ص ٩٠) فالبرق لا يبرك إلا لمعانه ، فيكون المصباح حجاباً
عليه ، فكما أننا - كما يقول ابن عربي - لا نرى البرق وإنما نرى صباه ،
فكذلك نحن لا نرى الذات الإلهية إنما نرى ما يفلح عليها .

وكثيراً ما يستخدم لشيء غنقة يدخل النور في معناها ، يستعملها
لترمز إلى النور في لحظات التجلي ، كتقوله « عرض الدرء الذي يرمز به
لمكان الحكمة الإلهية ، و « التوراة » التي هي من « وري القرند » أى أن الغنقة
راجع إلى النور ، و « التاباة » التي تلمع وتختفي ، و « الشرق » لأنه موضع
الظهور الكوني ، وهكذا .

(ج) ومن رموز النور الساطع الذي يرمز به لحالة المشاهدة ، رمز
الشمس ، التي هي عند ابن عربي رمز النور والروضة ، والتي يتوقف أثرها على
نوع ما يجيب عليه ، فكلما شمر وإما تمهلك .

(ز) ورموز تشير إلى الغفر الياب ، وأخرى إلى الخصوبة والنبات ،
ويطلب أن يشلر بالأولى إلى حالة الشجر ، وبالتالي إلى تحصيل الإنسان
الحقائق الإلهية ، فالظلم والنزوان تشير دائماً إلى الحقائق الإلهية وقد رحلت
عنه - عن ابن عربي - وشرحت في الغلالة وتجردت وحطها ، بحيث أصبح
صيراً عليه أن يمسك بها ، و « الياب » حمله إشارة إلى التجريد ، وكذلك
« الغفر » و « البقع » ، على حين أن « الخيلة » و « الروضة » و « البستان »
رموز تشير إلى قلب الإنسان وقد عمرته المعارف الإلهية ، وكذلك « النصف »
المباده في الروضة إشارة إلى نشأة الإنسان ، و « العود المورق » هو الإنسان في
وقد اكتسب بكساء المعارف ، و « الخيلول » الجارية هي فنون العلوم
الكونية ، و « الفتن » - وجهه فنون - إشارة كذلك إلى تلك العلوم ، وهكذا .

(ح) رموز أسطورية ، تتخذ الأسطورة رمزاً يجسد المعنى المقصود :
كالإشارات للتلاوة في هذه الآيات :

من كلِّ قاتكة الأخطا مالكة تخلفا فوق عرش الدّر بقبسها
إذا تحشت على صرح الزجاج نرى شمساً على ظك في حجر إدريس
نحي - إذا قطت بالقط - منطقها كأنها علما نحي به صي
توراتها لوح ماقها مأ ، وألا أتلو وأدومها كأنني موسى
فاتنظر إلى تحليل الحقيقة الإلهية بالصورة المحسنة المستمدة من قصة بلقيس
حين غطت على أرض الزجاج التي أعدها سليمان ، فحسبتها ماء وشربت
من ماقها ، إلى آخر القصة ، التي استخدمها ابن عربي أجمل استلزام
ليشير بها إلى الحمال وهو بين السر والظهير ، كما يشير بها إلى التور لإشارة
شعرية بديعة ، ولكل من إدريس ، وعيسى ، وموسى قصة ترونها الكتب
ولابد من معرفة هذه القصص لكي نهيء لأنفسنا الجو الذي نفهم به أمثال
هذه الآيات وما ترمز إليه ، وفي الديوان أمثلة كثيرة من هذا القبيل .

(ط) رموز العدد ، وأهم ما يلتفت النظر في هذا العدد ، قصيدة
بأسرها ترتكز على رمز « الثلاثة » أو « الثلاث » - هي قصيدة « شمس
في صورة النسي » (ص ٤٥ - ٤٧) التي يقول عنها ابن عربي في سياق
شرحها : « وهذه قصيدة ما رأيت نفسها في نظم ولاثر لأحد قبلي .. كل
بيت منها فيه تثليث » وقد استند « آمين بلايوس » (١) على هذه القصيدة -
فما استند إليه - ليبين كيف ألف ابن عربي بين العقيدة الإسلامية والأصول
الرئيسية في العقيدة المسيحية ، مشيراً بذلك إلى التثليث والتجسد ، « فبقيا
يتصلان بالعقيدة الخاصة بالتثليث يرى أن من الأمور الجوهرية القول ببيع من
العلاقات الثلاثية في الوحدة الإلهية ، ومن هنا يستتبع أن التصاري يعتقدون
في عقيدة التثليث في الأقاليم (الأشخاص) ويستعملون التثليث في الآلة .

(١) ابن عربي ، حياته وعمله ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ، ص ٢٦٢ وما بعدها

والسبب المتمايز في هذا الرأي الذي قال به مستمد من «فكرة الفيثاغوريين في العدد (٣) الذي هو الأصل في الأعداد الفردية ، لأن العدد ١ واحد ، ليس وحده بملكه عدداً ولا يفسر الكثرة في العالم ، فمن الواحد لا يصدر إلا الواحد وأبسط الأعداد في حائل الكثرة هو الثلاثة» (١) .

والعدد (٣) عند ابن عربي أهمية خاصة ، إذ يرى أن حياة الله تقتضي ثلاثة عناصر إلهية ، وثلاث علاقات ، من أجل أن يفسر بها أصل الوجود ووجوده ، أي : الذات الإلهية ، والإرادة الإلهية ، والكلمة الإلهية ، ولكنه يصيف أن هذه الثلاثة متحدة في الله ، وهي واحدة فيه (٢) وهذه العناصر الإلهية الثلاثة ظاهرة في قوله تعالى : «إنا قولنا لشيء ١ - فالصغير هنا إشارة إلى الذات الإلهية - «إنا أوداه ١ - وهنا إشارة إلى الإرادة الإلهية - وأن تقول له : كن ١ - وهنا إشارة إلى الكلمة الإلهية ، والعدد ٣ أهميت كذلك عند ابن عربي في التذكير لله تعالى ، الذي تجيء فيه العملية القياسية مؤلفة من قضايا ثلاث مرتبة على نحو صحيح (٣) .

ونعود إلى تعبئة «شعور» في سورة النمل «التي يقول عنها ابن عربي إن «كل بيت منها فيه تليث» والتي ورد فيها قوله :

تَلَكَّتْ كَيْفِيٌّ وَقَدْ كَانَ وَاحِدًا كَمَا صَيَّرُوا الْأَقْنَامَ بِالذَّاتِ أَتَمًّا

وفي شرح هذا البيت يقول ابن عربي : «العدد لا يولد كثرة في العين - كما تقول الصداوي في الأقسام الثلاثة ثم تقول الإله واحد - كما تقول - باسم الرب والابن وروح القدس إله واحد ، وفي شرعنا المنزل علينا قوله تعالى : «قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيما تدعوا ١ ، فخرق ١» «قله الأسماء الحسنی ١ فوجدت ١ وتبيننا ههنا أن العزيز فوجئناه يلوح على ثلاثة أسماء أمهات ، إليها تضاف القصص والأمور المذكورة بعلمنا ، وهي : الله والرب

(١) المرجع للمكمل ، ص ٢٦٧ - ٨

(٢) المرجع نفسه ، ص ٢٦٩

(٣) المرجع نفسه ، في الصفحة نفسها .

والرحمن ، والعلوم أن المراد إله واحد ، وباقى الأسماء أجريت مجرى الثنوت
لهذه الأسماء .

وما هذه القصيدة التي أنشأنا إليها إلا رمز واحد يشير إلى هذه الفكرة
عامة تشتمل عليه من تفصيلات ، ونحن ولاد كما لم نجد أن كل بيت منها فيه
تخليت إلا أن ، الخليل ، واضح في معظم آياتها .

في البيت الأول :

بأى سلم ، والفير ، من حضر الحسى

طباء تربط الشمس في صورة التمس

في هذا البيت أماكن ثلاثة ، لكل مكان منها تابع بيته ، والأماكن
هي : « حوسلم » و « الفير » و « حاضر الحسى » ، في المكان الأول طباء ،
وفي الثاني تسمى (تخليل) ، وفي الثالث شمس .

وفي البيت الثاني

فأرق أفلاكنا ، وأخضم يعة وأحرس روحا بالربيع ضمتها
قول إنى إذا وجهت النظر إلى المكان الأول بما فيه من طباء ، كنت
راعى الظلي ، وإذا وجهت إلى المكان الثاني (الفير) كنت بمثابة راهب
الدير ، وإذا وجهت إلى المكان الثالث ، كنت كالنجم يرقب الشمس ، فأنا
راجح ، وراعب ، ومنجم في آن .

فوقتنا أسمى راعى الظلي بالقبلا ووقتنا أسمى راهبا ومنجما
وهكذا تفسى القصيدة ، حتى تصبح في اكتظاظها رمزا كبيرا لتناول
الذي هو - كما يقول - أسلم ، الفردية .

وكذلك يجد القارئ أهمية خاصة في رموز ابن عربي ، إذ الأرميات
عنده كثيرة ومتنوعة ، يوضحها بالشرح ، أكثر مما يعينها باللفظ في شعره .
فهو يقول - مثلا - عند شرحه للمراد بكلمة « نورا » (ص ١٧) إن
النورا فيها إشارة إلى النور (لأن الكلمة مشتقة من ورى النور) ومادامت

الحكمة الإلهية قائمة على النور ، فهي قائمة على الأربعة الأوجه التي يقوم عليها النور . وهي : المشكاة ، والمصباح ، والرجاج ، والزيت ، هذا إلى أن حلة العرش أربعة ، هي الكتب الأربعة - التوراة والزيور والإنجيل والقرآن .

ومن الأربعات التي يتردد ذكرها في شروحه ، مراحل التجلي الأربع ، التي يقول إنها : اللوق ، والشراب ، والرى ، والسكر ، ومنها كذلك قواعد بلخوة الأربعة : الصصب ، والنزلة ، والخروج ، والسهر .

(ى) الرمز بالصور ، وهاعنا تكسى روح الشاعر وأصابعه ، فالشعر - كالأحلام - لسته صور مجسدة ، يكون بينها وبين حوادث العالم الواقع موازنة ، بمعنى أن يقابل كل جانب من الصورة الشعرية الرامزة ، جانباً من الموقف الواقعي المرموز له : وشعر ابن عربي غنى بهذه الصور التي يصل بعضها إلى ذروة النوى في الفن الشعري ، وأحياناً تقتصر الموازنة التصويرية على جزئيات داخل بناء القصيدة ، لكن هذه الموازنة - أحياناً أخرى - تكون بين القصيدة كلها مأخوذة في جملتها ، وبين الحقيقة المراءد الرمز لما بهه القصيدة ، على أن الصور يتوحيها تشير دائماً إلى الحقائق الإلهية ، أو الأسماء الإلهية ، أو الولادات الإلهية ، أو الصعدات الإلهية ، أو الحكمة الإلهية فترى هذه المعاني الإلهية مصورة على هيئة غادات حسان ، أو حملات نائمات ، أو ملوؤيس جميلة الريش ، أو مالى ذلك ثم نبى الصورة بعد ذلك على أى نحو شاء الشاعر ، ففى أمثلة الصور الخيالية :

الملوؤيس عمولة فى رحاك الإبل

بلقىس بنالسة على عرش من لدر

بلقىس تكتشى على صرح من زجاج

شمس على فلك فى حجر لدرىس

أسفة من تيات الروم ترحان بأوارها

الحسان مستورات فى القباب الجمر

الحسان تلى ثابها ، والبرق يومض ، فتشقى لها حناص الليل .

لمت وعود ، تقصفت لما بين الصلوح وعود
 السحاب تهوى على الجمال
 جداول الماء تنساب كالأقاصى بين القباب الحمر
 طلي مبرقع بشير يصاب - من خلف الحجاب - ويومى بأجفان
 روضة نصره وسط نيران مشعة
 الواردات الإلهية فى قلبى هى الزلازل فى مرعاهما
 وهى الرهبان فى البير
 وهى الأوتان فى بيت الأوتان
 وهى الطاهرون حول الكعبة
 وهى ألواح التوراة ومصحف القرآن الخ الخ

وسوق المثل الآتى الرمر كيف يشمل القصيدة كلها جملة وحدة ليعم
 الموازاة بينها وبين الحقيقة المراد تصويرها :
 فى قصيدة والأوانس المراحمات (ص ٣٢ وما بعدها) هذه للصورة :
 امتدت إلى الجبين القلعة لأياها البيعة الإلهية : صجابت الأرواح
 الحاقة حول العرش تسبح بحمد ربها ، جاءت تطلب هذه المباشرة لصها ،
 وكانت هذه الأرواح غير شهوة لى ، ثم اوتقع عنها الحجاب فظهرت ،
 فسلطت أنوارها لصى مثل الشمس ، وحلوتى من فنظر إليها نظراً مباشراً :
 لكلا بذهب بصرى القيد بالبدن ، وإنما أرادت بتحليلها ذلك ألا يصرفى النظر
 إليها عن النظر إلى الله ، ففى لا تريد أن تحجبني عنه ، لآنى خلقت له لالما ،
 ووصلتني تلك الأرواح أن تنزل لى إلى عالم الكون ، فى صور محسنة ، وعشيدة
 تجتمع لى لذة المشاهدة ولذة العلم فى آن ، لكن تلك الأرواح خشيت أن يقيد
 بصها بقيد المادة فى تجسدها ، فراحت تراوغنى ، وشعرنى بأنها تسر وراءها
 ما هو أظلم منها ، حتى إذا ما ارتفعت حتى الوصول إلى ما هو مستور وراءها ،
 انسرفت هى عنى ، ولراحت نفسها من القيد ، وانطلقت إلى مراتبها المترهقة
 ذلك هو الرمر الكامل الذى تؤدبه القصيدة بأسرها ، لرمزيه إلى حالة الصوق

وهو يحاول الوصول إلى الصفات الإلهية في مجرداتها وفي مجسديها ، فلا الأول
ثبت أمام البصر لتورانيها ، ولا الثانية احتضنت بصرها الروحاني أمدا يمكن
الوثاق من رؤيته .

٥

فلما إن مدار الرمز كله في ديوان ترجمان الأشواق ، هو الأسماء الإلهية ،
أو الصفات الإلهية ، أو الحقائق الإلهية ، أو الحكمة الإلهية ، أو ولادات
الإلهية ، أو ولادات القدوس ، إلى آخر هذه الأسماء الوصفية التي أطلقها
عليها ابن عربي خلال شرحه ، قد لحا الشاعر إلى تجسيد هذه المعاني في صور
حسية ، والأغلب أن تكون هذه الصور الرمزية صورا لحسان فانتجت بتسفن
بكنا وكيت من ضروب الجمال ، والصوفي الشاعر من هؤلاء الحسان بين
لقاء وفراق ، فما يكاد يحصل عليها في قلبه حتى ترحل عنه ، فيطر ورماها
بحباله حيا ، وبظلي يتذكر ما كان له منها وقت لقاءها حينا آخر .

فكلما طالعت قصيدة من قصائده ، كان لك أن تصرف المعنى على حقيقته
و النظام « ابن شيخه في مكة ، التي قارنها بعد لقاء ، فأخذ منه الشوق
إليها مأخوطة ، وراح يتذكر ما وجده من نعيم وهو قريب من حصرتها ،
كما كان لك كذلك أن تصرف المعنى على أن الحسية (أو الأجرة) في القصيدة
إنما تشير إلى الأسماء والصفات الإلهية

على أننا نجد تفاوتاً في التفصائل ، فمنها ما هو أقرب إلى المعنى الأول ،
ومنها ما هو أقرب إلى المعنى الثاني ، ومنها ما يكاد يشلوى فيه المعنيان ،
ومنصرف مثلا لكل من هذه الحالات الثلاث .

(١) تقول قصيدة « لا عزاء ولا صبر » (ص ٣٠ - ٣١) .

تركني الأجرة ، فبان الصبر والعزاء ، لكن الأجرة وإن فركوني بأجسامهم ،
لهم في سويد القلب مكان ، وقد سألت الباهمين : أين ذهب بهم للركب ؟
فقبل لي إلى الركب في مكان عطر برائحة الشيخ واليان ، فطلبت من الريح

أن سبرى والمضى بهم ، ومنجلينهم يستظلون بشجر الأيك ، فلبسهم
سلام عزون أشباه فرأهم .

هنا هو المعنى النزل المباشر للقصيدة ، وهو معنى مستقيم ، لكنه قد
يصرف على المعنى للصوفى الزاكن ، فتكون الحقائق الإلهية هي التي بامت
فيان من الصوفى صبره وعزائه ، ولكن تلك الحقائق وإن تكن قد فارقت
فألفه سبحانه في سويته قلبه لم يرحه ، وقد سأل المارفين وهم الشيوخ
المثلمون - عن ركب تلك المناظر الإلهية أين ذهب ؟ فأجابوه بأنها لحأت
إلى قلوب غير طية ، إل فلوب ظهرت فيها أنفاس الشوق والفرقان ، فيمت
صاحبتا من عنده نفساً شوقياً من أنفاسه ليلحق بها ويردها إليه .

وواضح أن المعنى الثاني ليس في استقامة المعنى الأول.

(ب) وفي القصيدة الآتية - وعنوانها « تلوح الأرواح » - يطلب

المعنى الصوفى على المعنى الظاهر ، فهي تقول .

إن حمامات الأراكة واليان (التي هي هنا رمز ولادات القديسين)
تنوح وتبكي فتثير في الصوفى الشاعر حجاباته الخفية وأحزانه المكتومة ، فيظل
يطارحها عند الأصيل وبالضحى شوقاً بشوق ، وهيئاً سيمان ، ويردد
الشاعر ما يخرج من تلك الحمامات النائمة من حنين وأنين ترديد الصدى ؛
حتى كأن التقابل بين نوحه ونوحها كأنما هو شجرة غصونها من لب ، تبيل
بها الريح نحوه فضفيه ؛ على أنه هنا اللقاء بينهما ليس موصولاً ، بل بجىء
على لحظات متقطعة ، وحتى في هذه اللحظات لا يكون اللقاء مباشراً ، بل
يكون بينهما حجاب ، فالحمامات النائمة تطوف به كطواف الرمول حول
الكعبة ، وتلم أركانه وهيكله ، دون أن يكون لهما هذا مقصوداً للهاته ،
بل المقصود به ما وراء ذلك الهيكل وتلك الأركان الظاهرة ، ومع ذلك فمن
تلك الوردات ما يبعد إلى القلب مستراً ، فتأني منه اللحظات من وراء
ستره ، كأنما هي قطبي المبرقع يشير من خلف حجابها بأطراف الأنازل
أو بالأجفان ؛ وعند ذلك تكون تلك المشجبات كامة بين الرائب والحشا ؛

فإذا كانت نير ان الحب قد أفتت الشاعر في محبوبه ، فقد بقي له وسط ذلك القلب روضة ذات أزهار (هي رمز لقنون الطوف) وانظر إلى القلب بما احتوى عليه من تلك الأرقام الربانية أن يصور المشهد في أية صورة شاء ، لأن القلب له من تنوع الحالات ما يحمل صوراً كثيرة (لاحظ العلاقة الغريبة بين قلب وتقلب)

فإذا صورت ما في القلب غرائباً ، كان القلب مرعى لما ، وإذا صورته رهباناً كان القلب ديراً لهم ، وإذا صورته أوثاناً كان القلب بيتاً لها ، وإذا صورته أرواحاً طائفة كان القلب كمية لطوامها ، وإذا صورته آيات من التوراة كان القلب ألبسها ، وإذا صورته آيات قرآنية كان القلب مصحف قرأها - علي أن هذه الصور على اختلافها لا تشير آخر الأمر إلا إلى شيء واحد بعينه هو « الحب » الذي يبين به الشاعر مهجاً كانت تكمالته ؟ وإذا كان الحب دين الشاعر ، فعلى الحب أن يضي في محبوبه كالمضي المحبوس جميعاً من قبله : بشره ، وقيس ليلي ، وجميل بشية وغيرهم

هذا هو مصمون القميعة ، الذي لو أخذناه على ظاهر معناه كانت الإشارة فيه إلى ما بين الحبيبين من شوق يحلب أحدهما نحو الآخر ، جذبا وصل غيوط الحب بينهما كأنها آتت الله ، لكن الوصل مع ذلك لم يتحقق لها - فتطوى المحب قلبه على حبه ، وراح يستمرل مع الخيال في تصوير ما انطوى عليه القلب .

وواضح أن المعنى الصوري الباطني ، الذي يعمل الأرواح للتأرجح هي روح الصوري من جهة والأرواح الواردة إليه من جهة ، هو القلب ، والأقرب إلى التيقن .

(٢٠) - وهناك قصائد كثيرة ، لا يكون فيها الرجوعان العال لا إلى المعنى المزدوج المباشر ، ولا إلى المعنى الصوري الباطني ، بل يتعدل فيها التأويلان : تعادلاً تاماً ؛ خط مثلاً قصيدة « حادي القيس » (ص ٦٨ - ٧٠) وانظر كيف يتعدل للمتيان :

يوجه الشاعر خطابه إلى حادى العيس ألا يصجل السير بالحبيبة حتى يلحق هو بالركب ، لأنه مضطر إلى المكث حيث ، فليسلك بالطايا حتى لا تتطابق في سره ، فهو جدد في الحقائق بهم وإن تكن تحول دون تلك الحقائق ، ثم يوجه للشاعر ذلك الحادى بأن يقف في أيمن الوادى حيث عظام الأجرة ، الذين هم للشاعر كفضه وكلمه ، وإن الشاعر لمحب ليجرم اللطاف بالحبيبة الراحلة مهما يكن ثمة من صعب ، وإلا فلا كان ذلك الموى الذى يديه .

فلكنى نفهم هذا السياق على المعنى الصوفى ، نترجم « حادى العيس » إلى « الداعى إلى الحق » ، وترجم « الحبيبة » إلى الحقائق الإلهية التى رحلت عن قلب الصوفى ، فيكون الخطاب معناه : لا تصحبوا السير ، فإلى مضطر إلى البقاء هنا إلى ساعة الأجل ، لأنى حبيب البلى ، وأما النص فتريد الخروج إلى السبيل لولا ذلك القيد ، وإن ما قد خيم في الولدى للقصص هى المعارف الربانية التى يتشققها كأنها له لب الحياة وجوهرها .

على أن هذا الصادل في المعنى بين الظاهر والباطن ، لا ينبغي قولنا بأن الشاعر قد قصد أول ما قصد إلى المعنى الخفى للظاهر في كثير من قصائده ثم صرف للظاهر إلى باطن ، ويحذر في هذا المقام أن تشير إلى الذكر الصريح الذى ورد في بعض قصائده لحبيبة والنظام - إما بالإمارة أو بالوصفة المهدد - كقوله في شطرييت (ص ٨٤) « هى بنت العراق بنت إمامى » ، وكقوله (ص ٨٣) :

طال شوقى لمليلة ذات ثمر ونظام ومنير ويمنان
وفى شرحه لهذا البيت وردت هذه العبارة : « لقرنا هذه الأطراف كلها خطف حجاب النظام بنت شيخنا العلواء البتولى شيخة الحرمين وهى من الحالات المذكورات » .

ومهما يكن من أمر هذا التنبؤ ، فهو غزير بشرة ، ففى بصورة ، يجمع بينهما ، مثل يفكره وحكمته ، ناضج بحرارة إيمانه ، فهو لقارله متعة ودراسة وحياة .

الفصل الرابع

THE WOMEN PILGRIMS
PSYCHOLOGICAL REFLECTIONS ON A MYSTICAL ODE

By

W. Montgomery Watt

THE WOMEN FIGURES

Psychological Reflections on a Mystical Ode

By W. Montgomery Watt

Since the life-time of Muḥyī-Dīn Ibn-al-'Arabī the question has been discussed whether his erotic odes in *Tarjuman al-Ashwāq* were to be understood literally or symbolically. He himself insisted that they were essentially about the spiritual life, and this has generally been accepted, though even a scholar like Dozy could doubt whether there was anything behind the erotic imagery. The development during this century of analytical psychology, especially through the work of Carl Gustav Jung, removes all difficulties from regarding Ibn-al-'Arabī's odes as descriptions of the spiritual life, and opens up fresh ways of understanding them. Such fresh ways are complementary to his interpretations rather than exclusive alternatives.

In particular, it is proposed in the present article to take a short ode (no. 7 in the edition of Reynold Nicholson, London, 1911) and to consider it in the way one might discuss the dream or fantasy of a contemporary. Such an interpretation will concern itself with the growth to spiritual maturity of the individual soul, but it will set this in the theologically neutral context of modern psychological thought, and not in the context of the philosophy of Ibn-al-'Arabī himself. This method of proceeding assumes that the odes are first of all a record of experience and that we may try to understand this experience in our own terms. From the writer's own commentary we learn how he understood the experiences on the basis of his general philosophy, and also some of the things he associated with them. Since his philosophy has often been criticised from the standpoint of Islamic theology, a neutral interpretation such as is being attempted here may make it possible for Muslims and others who do not share his intellectual outlook to profit from his experiences.

It should be added that the following interpretation is not the only possible one even from an approximately Jussan standpoint, and that a full study of the other odes in *Tarjamān al-Asbāwīq* might lead to some modifications.

The ode in question may be rendered as follows :

There thronged me as I kissed the Black Stone friendly women
who had come to circumambulate, veiled.

They uncovered the sunbeams (of their faces) and said to me,
Beware ! the death of the soul is in (our) glances.

How many reluctant souls have we killed at al-Muhassab of
Mīnā, beside the pebble heaps,

And in Sarbat al-Wādī and the sites of Rāḥa and Jam' and at
the dispersion from 'Arafāt !

Did you not see that beauty despoils a man of (his garment of)
abstinence, and so it is called the despoiler of beautiful (things) ?

Our tryst after circumambulation is at Zamzam by the midmost
tent by the rocks.

There he whom love-anguish has emaciated is cured by the desire
stirred in him by perfumed women.

When they fear they let fall their hair, and with their tresses
they are in robes of darkness.

The translation is based on Nicholson's but modifies it in several
places either for stylistic reasons, or to accord with the interpretation.

It is at once clear that this ode records a dream of fantasy, doubt-
less based on a real experience at the Ka'ba. The mystic was begin-
ning his circumambulation by kissing the Black Stone (or touching
it with his hand). As is normal at the pilgrimage season there was a
dense crowd, and he was aware of many women pressing on him.
They were wearing a *mitjar* a kind of head-scarf, possibly drawn
over their faces as well. When they removed their scarves from their
faces, perhaps in order to kiss the stone, he was deeply touched by
their beauty. They spoke, and warned him that their beauty was

dangerous, and had brought many men to death. On the other hand, if a man responded to it, he was led to do things he had not intended to do. Then they invited him to meet them at the midmost tent after the circumambulation, and promised him solace after long and fruitless yearning. Yet finally - presumably before there has been any union - they take flight, let fall their hair and behind it disappear in robes of darkness.

In interpreting this the first point to consider is the symbolism of the women. It seems most likely that they are to be regarded as anima-figures in a Jungian sense, though this is a little difficult in that the anima is usually a single figure in European experience. This feminine figure of the anima represents the creative powers of the unconscious in the male. Thus the appearance of the women and their invitation to the mystic is an opportunity for creative advance in the spiritual life. It is significant that they come to him as he kisses the Black Stone, presumably at the beginning of his circumambulation of the Ka'ba or Sacred House. The circumambulation is itself a marking of the temenos or sacred ground, which symbolises the Self, that higher aspect of a man's being which is beyond consciousness but is in process of being realised. Ibn-al-'Arabi associates the kissing of the stone with an oath of allegiance to God, and it thus acknowledges that his true being lies in the devoting of himself to God. Because in the exaltation of the pilgrimage he has made this acknowledgement is a fuller way than before, new possibilities of spiritual advance open before him represented by the women, and their uncovering their faces. Some such interpretation is supported by his association of the women with angels circling the throne of God (in Qur'an, 39.75).

Next comes the warning from the women. This may be interpreted as a warning from the unconscious that there is danger in the situation. But what precisely is the danger? At this point the translation given above differs considerably from Nicholson's. He takes *al-lahayāt* as 'they looking at me'; but a more natural rendering, since *lahayā* is properly 'a sidelong glance', would be 'the glances', that is, 'our glances at you and other men'. (There is a parallel in ode 2, line 2, translated 'murderous glances')

Whichever way these words are taken however, one has still to ask how looks or glances lead to death. Here again Nicholson seems to be misleading for in the next verse he translates *abîyyāt* as 'aspirings', for which there is little lexical support. The primary application appears to be to a she-camel which refuses food or refuses the stallion. If we may translate it *reluctants* with the latter connotation, then it might be that death of these souls came about through their refusal to respond to the advances of the women, that is, their refusal to allow their spiritual nature to develop.

Nicholson's translation is in line with Ibn-al-'Arabi's commentary in which the women are taken to say 'do not look at us lest thou fall passionately in love with us, thou wert created for God, not for us, and if thou wilt be veiled by us from Him, He will cause thee to pass away from the existence through Him, and thou wilt perish.' Now this is undoubtedly one form of spiritual death, but it does not seem specially appropriate here, and still less is the next verse. The death or killing would seem to come about when souls fall violently in love with the women; but, if this is a temporary experience, and indeed a necessary stage in spiritual development, it would not mean the more permanent death described in the commentary, though it could mean death to the present soul or ego. Such a line of interpretation seems to be closer to the ode than that in the commentary. To justify the deviation it might be suggested that, since Ibn-al-'Arabi was defending himself against a charge of being merely erotic, he minimised the seemingly erotic response to the *zina*-figures. Since the above remarks are based on Nicholson's abridged translation of the commentary, it is also possible that the Arabic text might have a somewhat different emphasis.

The places mentioned in the third and fourth verses are all connected with the pilgrimage ceremonies. To understand the verses, however, it is not necessary to examine the ceremonies in detail, but only to try to see what they meant to Ibn-al-'Arabi. Thus at *Minā* (that is, near *Mina*, or on the way to *Mina*) pebbles were thrown at a heap, and this he regarded as 'the casting out of sensual and devilish thoughts' (commentary on 3,4), and also a casting out of the memory of the fathers - a point which do-

serves further psychological investigation, but would lead us astray here. *Saḥat al-Wadī* is not mentioned elsewhere in the *Tarjuman* by Ibn-al-ʿArabī; *ṣaḥa* is properly a tall tree of a particular species, and Yūḡūt (*Minjam*, ca. 70 foot) speaks of a Wadī of this name between Mecca and Medina, but the precise association is apparently lost. No place called Rāma occurs in the usual accounts of the pilgrimage, but the name is still in use. I am told, Ibn-al-ʿArabī was perhaps chiefly interested in the name, which he connects with *rām*, the sought, and associates with the inevitable frustration of bodily desire. (*Commentary*, pp. 88, 135, 147) *Jam'* is the plain of al-Muzdalifa, and the word means «union»; so Ibn-al-ʿArabī associates this place with union with loved ones (*commentary*, p. 67; cf. ode 59,1 and p.146). At Arafāt the pilgrims spend a considerable time in meditation on God.

The meaning of verses 3 and 4 would thus be that at various stages on the pilgrimage men have deep spiritual experiences, in which opportunities of advance in the spiritual life are presented to them. They are reluctant to respond to the beauty revealed to them, probably because, as the fifth verse suggests, it disturbs the even tenor of their lives, takes away their limited commitment to the search for wholeness and truth (their *alḥaqīqat*), along with the satisfactions (the beautiful things) they have found so far. They are also killed, perhaps because of their failure to respond to the invitation to a higher life, but more probably in the sense that for the moment they regard the beauty they have seen as ultimate and forget that beyond it is a higher beauty, that of God himself. It might even mean that the present soul or ego has to die (by giving up the satisfaction and comfort of its present condition) in order to pass on to a higher stage.

Although the *anima*-figures that warn the mystic in his fantasy of the unpleasant consequences of responding to them, they go on to suggest a tryst where he may meet them after the circumambulation. This is the nearby well of Zamzam, which for Ibn-al-ʿArabī symbolises the station of eternal life. Thus in responding to the beauty of the figures, the mystic will enter into a greater fullness of life. The trysting-place is also spoken of as why the midnight *ṭaḥ* by the

rocks, and the phrase has a close parallel in Jung, when he speaks (*Works*, vii. 219, 365) of the *emul-point* of the personality. He thinks of the ego as the centre of the conscious mind, but, when the unconscious is assimilated by consciousness, a new centre is required by the total personality, and this he pictures as midway between the conscious and the unconscious. This seems to describe a stage of experience close to that close to that of Ibn-al-'Arabi when he had accepted the invitation of the women, and which he himself describes as *Burzakh* or «the intermediate state». By «rocks» he apparently means sensible bodies which are the bearers of projections.

It is not clear whether the last two verses are spoken by the women as a promise, or whether they are the mystic's description of his subsequent experiences; but even if they are spoken by the women, they must be regarded as something which in fact happened. When he keeps the tryst, he does in fact experience a deep solace. For him who was pining away because of his passion, the tryst brings healing, and a measure of satisfaction. This is a well-known type of experience, which often comes at relatively early stages in the spiritual life. In the case of Ibn-al-'Arabi as described in the ode, however, the impression is that it did not last long. For a reason not stated the women take fright. In the commentary he suggests it is because they do not want their absoluteness to be limited by confinement in forms, and want him to realise they are a veil concealing something more subtle. This is indeed paralleled in the experience of other mystics. In the ode the frightened women let fall their hair round them. The mystic, we must suppose, is no longer able to discern face or figure. They are, as it were, covered with robes of darkness. In other words, this stage of experience is coming to an end, and what will follow it is not yet manifest, but the mystic must continue on his way, even without sight of the beauty that brought solace and healing.

Such is one of several possible ways of giving a modern interpretation to this ode of Ibn-al-'Arabi. While the details of the interpretation are open to question, it is hoped that it may direct others to find in the odes of Ibn-al-'Arabi something of value for the contemporary world.

W. Montgomery Watt.

الفصل الخامس

أَبُو مَسْدِينٍ وَأَبْنُ عَرَبٍ
الْكُتُوبُ عِنْدَ الرَّحْمَنِ بِدُونِ

ليؤمن من شيء بكرامات الأولياء ، ويفسرها المحدثون بما انتهت إليه
الأممات العلمية ، في ميدان ما بعد علم النفس *metapsychique* . أما
أنا فأسلك في فهمها نفس المسلك الذي دللنا عليه الصوفية أنفسهم ، وهو
التأويل بالرمز . فإنا نستبعد منها كل معنى حسيّ ماديّ ، ولرى فيها رموزاً
وعلامات على تجارب روحية باطنة ، قصد منها أن تكون للناس تبرهاً
يبتلون به في حياتهم الروحية . فالأولياء عندى علامات في طريق الحياة ،
ومنازل تسمى « الإنسان في ظلمات المحض » ونقاط حارة قوية تنه إلى
الجانب الآخر في الإنسان ، جانب الروح للصفية المشرقة الرفافة في نور
الحق والخير والجمال . إنهم حاصرون دائماً بيتنا ليناقدوا علينا حيناً نضلّ
السييل : من هنا الطريق ! صحيح أننا لم نستطيع أبداً أن نصاحبهم في
الطريق الذي حلونا عليه لمدة طويلة ، لأن طريقهم طريق شاق صعب من ناحية ،
يقضى التصحية حتى الاستشهاد ، والزمه حتى الغرور عن كل نعم الحياة
ومطالب الدنيا ، وهو من ناحية أخرى لا يلائم تيار الحياة للتفتق وسياقها
الجبار الذي لا يرحم ، خصوصاً وظواهر الخلق كل على أن من أوغل في
طريقهم طويلاً قبله الحياة خارج التيار . لكن رغم هذا كله لا نملك أيضاً
غير التذكير على الأهل بما يدعوننا إليه ، وعلى التثبت حيناً صدق مناول

الماترين ، ، كيا تعطى لحياتنا بُعداً رابعاً بحس كل إنسان أنه يقتضيه ، ويتفاوت الناس في هذا الإحساس ، وفقاً لارتفاع حياتهم الروحية وإدراك حواسيتهم .

وعلم الأولياء علم خاص قائم برأسه ، إذ أن يوجد ككّه أو يطرح ككّه ، علم رمزي خاص ، احدثه هذه الأرواح الثيلة العالية ليخطفوا للإنسان مطلق جديدة على الأرض . إنهم كالشعراء ، يخفون عوالم خاصة ، يهرب إليها الإنسان ، أو بالأحرى يجيئها الطامعون بأبصارهم إلى ما فوق التراب ، يأخذ من علم الفعل والواقع ، وشطراً لهم إلى علم أسس ، علم إلهي مع ذلك . والأولياء من أجل هذا يجهلون القلوى إلى الأرضي ، ويرفضون الأرضي إلى العلوي ، حتى يتألف من هذا المزيج الجديد علم جديد يهيون بالعوس القاطنة إلى الخلل الأعلى أن تدخل فيه ، ولو في لحظات من حياتهم اليومية . لهذا يراهم يجهلون الإنسان في الله ، ويعجبون الله في الإنسان . وللهذا علم قول الخلائق :

سبحان من أظهر ناموسه 'مرّ ستا لاهوته الثاثير

إنهم يسهون إلى الباطن حيناً يرون الناس حاكفين على الظاهر ، ويطلبون الحقائق بينما يطلب غيرهم الوقائع ، وينشدون الحاضر المسمدى ، بينما يعيش سواهم في الزمان بآتاه الثلاثة وتاريخه . صحيح أنهم يسكنون في سبيل الوصول إلى الحقائق والباطن والآن المستمر سبيلاً غير سبيل العقل والمنطق العقلي . لكن من أحرانا أن العقل هو الوسيلة الوحيدة للمعرفة ؟ إننا نشاهد اللامعقول يصرخ في معظم أحداث الحياة ووقائعها . فكيف نريد منهم أن يقتصروا على العقل . ولا ينشدوا ملكة أخرى للإدراك ؟ صحيح أن الملكة التي يقولون بها - تحتأى إسم شئت : الكشف ، التفوق ، العيان ، المشاهدة الخ - ملكة غامضة لا حدود لها ولا صواب ، وغالباً ما تخطئ باعديان والأوهام ، ومبتدعات الخيال وأمانى التكبر ، ولكنها على كل حال تؤدي - ولو مرة - دورها في محاولة الإنسان استكناه ما صعب على العقل أن

يفسر به المنطق والقوانين العقلية والطبيعية . ومن هنا فلا بأس ، حتى عند أشد الناس إيماناً بالعقل ، وللعقل وحده - من الاستطاعة بهذه الملكة استطاعة موقوتة إلى حين يستطيع العقل أن يفسرها بالتفسير العلمي العقلي وكلما استطاع العقل العلمي أن يفسر شيئاً مما كانت الملكة الأخرى تقول فيه بنظرها الخاصة ، استبعد هذا الذي فُسر . بيد أن سعة المشاكل التي لم تخضع بعد للتفسير العقلي أكبر من أن يؤثر فيها مثل هذا الاستبعاد . فلا ضير إذن في الإجابة بالكشف والنزق والملاحظة الروحية حيناً يميز العقل العلمي عن التفسير والإدراك : وفي هذا جواب - فيما نرجو - عن تساؤل الذين يتساءلون عن فائدة الأولياء في هذا العصر الحاضر ، عصر العلم التجريبي للتحقيق والقوانين الطبيعية التجريبية . ونحسب في هذا تبريراً كافياً لمن عساهم أن يخطئوا علينا اختيارنا لبعض الصعوبة موضوعاً للبحث . لهم في نظرنا إشارات وتلميحات إلى الجانب الآخر في الإسلام

• • •

ومقالنا هذا عن وليّ شاعرين لما يبرأ كش أوثق صلة ؛ ففي هذا المغرب العتيق بالغاية الروحية العميقة المتصاعدة أمضى كلاهما فترة حافلة خصبه من حياته ؛ وفي فاس بالذات تلقيا تشبهتهما الروحية . فأبو علي (١) قرأ بفاس بعد تلمذه من الأتقلس على الشيخ الحافظ أبي الحسن بن جرهم ، وعلى الفقيه الحافظ العلامة أبي الحسن بن غالب . وذكر عنه أنه قال . كتبت في أول أمرى وقرأت على الشيوخ إذا سمعت تفسير آية أو معنى حديث فتمت به واصرفت لموضع خلل خارج فاس أتخذ مأوى للعسل بما فصر به على فلذا خلوت تأتبع غزلة فأوى إلى وقوسى . وكتبت أمرى طريق بكلاية القرى المتصلة بحاس فيدورون حولى ، ويصعدون لى . فبينما أنا يوماً بهاس ، إذا برجل من معارك بالأقلس سلم على . فقلت . وجبت شيئاً فلبت ثوباً بشرة دراهم ، فطابت لرجل لأدفعها له ، فلم أجده

(١) « تلخيص الطيب » - ٤٤٠ من ٢٦٩ - ٢٧٠ من ٢٧٠ - القاهرة ١٢٠٣ هـ

هناك . فخطبتها معي وخرجت تخطو على عاتق فمررت بقرتي ، فصر من لي الكلاب ومنعوني الخوازي حتى خرج من القرية من " حال " بيني وبينهم . ولما وصلت تخطو جاعتي الفزاة على عاتقها . فلما شمتني ففرت عني وانكورت على . فقلت : « ما لي على إلا من أجل هذه اللزائم التي معي . فقلت الأتلسي قدضتها إليه . ثم مورت بالقرية في خروجي للخطوة فللذي كلابا وبعبصوا على عاتقهم . وجاءتني الفزاة فشممتني من مفرق لثمتي ، وأنسرت في كعادتها . وبقيت كذلك مدة ، وأخبار ميلتي إلى يمرى ترد على وكواماته يتلوا لها الناس وتثقل إلى . فملا قلبي حبه . فقصته مع جماعة القراء . فلما وصلنا إليه أثقل على الجماعة دوى ، وإذا حضر الطعام شتمني من الأكل معهم . وبقيت كذلك ثلاثة أيام فأجهدني الجوع وتعجزت من محواطر زرد على . ثم قلت في نفسي : « إذا قام الشيخ من مكانه أمرغ وجهي في المكان » . فقام ، ومرتغ وجهي . فقممت وأنا لا أبصر شيئا ، وبقيت طول ليالي باكيا . فلما أصبح ، دخلني وقرتني . فقلت له : يا بلسلي ! قد عمت ، ولا أبصر شيئا . فمسح يده على عيني ، فعاد بصري . ثم مسح على صلبي فزالت عني تلك المحواطر وقلقت أكم الجوع ، وشاهدت في الوقت عجائب من بركاته . ثم استأذنته في الإنصراف نيك أداء التبريضة ، فأذن لي وقال : متقي في طريقك الأمد فلا يرُعك . فإن غلب خوفه عليك فقل له : بحرمة يلتور إلا انصرفت عني . فكان الأمر كما قال .

وفي هذه الوثيقة اللاتية يكشف لنا أبو علي من حقائق عدة : أولها أنه كان قبل أن يملك الطريق يمس عن طريق الحيوانات بأنه مهيا لتحقيق رسالة صوفية خاصة ، وأنه يفهم لغة الحيوان ، وبين الحيوان أنس لا يتأني إلا لأصحاب المواهب الروحية الخارقة . وهي لغة قريبة جدا لما نظره عند القديس فرنسيسكو الأسيري الذي تألف دُوب حويبو وخاطبه ، وكان يتأني للطيور ، والأخبار عن تضاهم أبي علي مع الحيوانات والطيور ، صديده . فإلى جانب حياة الألفة التي كان يحياها مع تلك الفزاة في حطونه ، وأنس كلاب

القرية المجاورة به . يذكر أنه كان في بعض بلاد المغرب فرأى أسداً القرس حمزاً وهو يأكله وصاحبه حارسٌ بالسُّد على غاية الحاجة والفاقة . فجماع أبو ملين ولتخذ ناصية الأسد وقال لصاحب الحمير . أمسك الأسد ، واذهب به واستعمله في الخيمة موضع حملوك فقال له . يا سيدي ! أخاف منه فقال (له أبو ملين) لا تخف ! لا يستطيع أن يؤذيك . فصرَّ الرجل يقوده والفتى ينظرون إليه . فلما كان آخر النهار جاء الرجل ومعه الأسد الشيخ (أبي ملين) وقال له . يا سيدي ! هذا الأسد يتبعني حيث ذهبت ، وأنا شديد الخوف منه لا طاعة لي بعشرته فقال الشيخ (أبو ملين) للأسد : اذهب ولا تعد ، متى آتيتني أدم سلطانهم عليكم ، (١) كما يذكر عنه أيضاً أن الطيور كانت تأسي به ، ولا تفر منه ، بل تترل في مجلسه وتضرب بأجنحتها ؛ « ونمر به الطيور وهو يتكلم قصف تسمع ، وربما مات بعضها » (نهج الطيب : ٢٦٩/٤) . وهذه الكرامات هي عينها التي اشتهر بها القديس فرنسكو الأسيرى . وفرنسكو الأسيرى ولد سنة ١١٨٢ م وتوفى سنة ١٢٢٦ م ، بينما ولد أبو ملين سنة ١١٢٠ م وتوفى سنة ١١٩٧ م . هنا يحق للساح أن يتساءل : من أين هذا التشابه العجيب بين كرامات سيدي أبي ملين ، وكرامات القديس فرنسكو الأسيرى ؟ إنه من الثابت تاريخياً أن القديس فرنسكو الأسيرى قد جاء إلى مصر سنة ١٢١٩ م ابتداء مناظرة علماء المسلمين ، وكانت الأيام أيام الحروب الصليبية وهي في عقوباتها ؛ ولا بد أنه عرف أخبار أولياء المسلمين المشهورين في ذلك العهد ، وكانت شهرة أبي ملين بوعيه أكبر الصوفية المسلمين آنذاك قد بلغت مصر والمشرق ، فلا بد أن يكون قد علم بكرامات أبي ملين ، وأراد أن يقلدها ، ومن هنا شاع عنه أنه يتكلم الحيوان الوحش ويخاطب الطيور ، تماماً مثل أبي ملين . وهكذا يرى أن كرامات أبي ملين لم تشمل للمسلمين وحدهم ، بل امتد

(١) نقله القسرى في نهج الطيب : ٤٠٤ ، من صاحب « القروس » من الشيخ أبي محمد عبد الرازق أسد خراسي صاحب أبي ملين

إشاعها إلى المسيحية عن طريق القديس فرثسكر الأمشيزي والطريقة
الفرنسكانية ، ولعل هذا هو الذي يفسر سمور وحائتها على مائر الطرق
الرمانية .

والحقيقة الثانية في كلام أبي معين عن نفسه هي أنه عرف هنا في فاس
طريقه إلى الله . وهذا أيضاً شأن ابن عربي . لقد قدم إلى فاس لأول مرة
سنة ٥٩١ هـ (١١٩٤ م) ، وفيها تبا أن جيش الموحدين سيكسر على
ألفونسو الثامن ، وصحبت زوجته ، إذ انتصر سلطان الموحدين ، يعقوب
المنصور ، على ألفونسو الثامن في سنة ٤٩١ هـ ولوقع هزيمة متكررة في
الموقعة الشهيرة بموقعة الأركاء Alarcos . وقدم فاس مرة ثانية
سنة ٥٩٣ هـ ، وهنا في هذه المرة أطال المقام ، وعكف على الدراسة والمجاعة ،
مفضلاً الصوم في المسجد الأزهر ويستأن ابن حيون . فكان يقضي ساعات
طويلة في المسجد الأزهر للصلاة ، وحضور درس الشيخ أبي عبد الله محمد
ابن قاسم بن عبد الرحمن بن عبد الكريم التيمي الإمام بالمسجد الأزهر ،
وصاحب كتاب « المستفاد في ذكر الصالحين من العباد » ؛ وقد سمع ابن
عربي هذا الكتاب منه قراءة عليه سنة ٥٩٣ هـ . وفي فاس ظهرت عليه الأحوال
الصوفية الخارقة لأول مرة ، إذ لاحظ ذات مرة وهو يصلي العصر في المسجد
الأزهر أن نوراً باهر أبيض ، على كفه اكتشف من الذي بين يديه ، وغمر في
نور جملة لا يشعر بالجهات ، بل أحس بأنه مثل الكرة لا يعقل لنفسه جهة
إلا بالفرض لا بالوجود (١) . - وفي بستان ابن حيون كان يجتمع حوله
الأتباع والمريدون الذين بدؤوا يتكاثرون عليه ، ويطلق عليهم محاسرات
صوفية ، ويشرف على رياضاتهم الروحية . وهنا في بستان ابن حيون -
فيما يذكر ابن عربي - اجتمع بقطب الزمان لأول مرة . وهكذا نرى أن مابنة
فاس كانت أيضاً مهبط الرسالة الروحية على ابن عربي ، كما كانت على شيخه
أبي معين .

(١) راجع « فتوحات الفتية » ج ٢ ص ٦١٠ .

وقول شيخه لأن ابن عربي يذكره دائماً بهذا الوصف . فهل كان شيخه ضالاً ، بمعنى أنه التقي به ، وأخذ عنه ؟ إن المترجمين لابن عربي يتكبرون أنه دخل بحماية سنة ٥٩٧ هـ ، فإذ كان ذلك لأول مرة فلا يمكن أن يكون قد التقى بأبي ملين ، لأن أبا ملين توفى سنة أربع وتسعين وخمسمائة ، أي قبل قتلهم أبي عربي بثلاث سنين . إنما الأرجح بل الصحيح أنه زار بحماية قبل ذلك في سنة ٥٩٠ هـ ملوكاً بها في طريقه إلى تونس ، إذ من الثابت أن ابن عربي زار تونس سنة ٥٩٠ هـ ، فهل يقوّت هذه الفرضية ولا يبرّج حل بحماية حيث شيخه العظيم أبو ملين ؟

وهنا نصل إلى النقطة الرئيسية في هذا البحث ، وهي الصلة بين أبي ملين وابن عربي ، فهي موضوع هذا المقال . وسنستعمل هنا على ما ذكره ابن عربي عن شيخه أبي ملين في « الفتوحات » ، وفي « محاضرة الأبرار ومسامرة الأحيار » وفي « ملاحم النجوم » خصوصاً .

وأول ما يلتفت النظر في مرويّات ابن عربي عن أحوال أبي ملين حكاية عجيبة ذكرها ابن عربي في « الفتوحات » (١ / ٢٨٨) فقال : « كان للشيخ أبي ملين ولد صغير من سواده . وكان أبو ملين صاحب نظر يفكر العلوم نظراً ... فكان هذا الصبي ، وهو ابن سبع سنين ، ينظر ويقول : أرى في البحر في موضع صفة كلها وكلها : سمّاً ، وقد جرى فيها كذا وكذا . فإذا كان بعد أيام ونجى تلك السمّ إلى بحاية ، مدينة هذا الصبي التي كان فيها ، يوجد الأمر على ما قاله الصبي فيها . فيقال للصبي : ثم ترى ؟ فيقول بصبي . ثم يقول : لا ، إنما أراه بقلبي . ثم يقول : لا ، إنما أراه بوالدي إذا كان حاصراً ونظرت إليه رأيت هذا الذي أخبرتكم به ، وإنا غاب عني لا أرى شيئاً من ذلك » .

وهذه الظاهرة ، إن صحّت ، فهي من ظواهر الإعجاز المقتاضية كما لاحظ أسير بلاتيموس (١) ، كان فيها انه كتابة ومبطل . بينما كان أبوه

(١) *Asir y Blatimus: El Islam Cristianizado*, p. 60, Madrid, 1981.

الشيخ أبو مدين بن ثابت النعم أو الرافى بوضوح **elchroug** إذا
أردنا أن صرنا تفسيراً شبه علمي . أما عند ابن عربي فهي ظاهرة خارقة
من ظواهر الكشف الموحى للصوفى العظيم ، فإن المحقق من الصوفية يرى بكل
قوة ، كما يسمع بكل قوة ويشم بكل قوة . وكما قال في « مواقع النجوم » إن
الفراصة نوعان : رئيسية ، ودون ذلك . والرئيسية هي التي يختص بها المحققون
من الصوفية ، وتسميها أن الحكيم الواصل إلى عين الوجود والحقيقة يعيش
على منوال نفسه وكالاتها متزلاً متزلاً وحالاً حالاً على الترتيب الحكيم الإلهي
حتى يعرف للتأزل كلها من طريق مقامات : فإذا غلقت بهمة المرتبة وعرف
تأثيرات المنازل و صبحت له الرئيسة المكتملة : فصاحب هذا المقام إذا رأى
شخصاً في الوجود ، فلابد أن يكون متحركاً أو ساكناً بأقوى نوع كان من
الحركات من لسان أو يد أو غير ذلك ، فيعرف من ذلك منزلة ذلك
للشخص (١) .

ويروي ابن عربي حكاية أخرى عن ظاهرة الإيحاء المانطيسي هنا في
« مواقع النجوم » (ص ١١٦ - ص ١١٧) عن أبي مدين أيضاً ، ولكن
الظاهرة وقصده هو من جانب قوى صالح كان يعبده الله في الجبال . فقد كان
أبو مدين في مياحة ودخل عند عجوز في مغارة و تقعد عندها حتى وصل
إين لما كان يعبده الله في تلك الجبال . فدخل وسلم على الشيخ أبي مدين
رضوان الله عليه . فقلعت العجوز مغرة فيها صخر وجير فقلعت
الشيخ والنبي بأكلان . فقال الشيخ (أي أبو مدين) : تميت لو كان كذا
وكان خاطر ذلك في نفسه . فقال له لفتي . كل باسم الله يا سيدنا وكل
ما شئت . سميت الله وأكلت ، فإذا به طعم ما تميت فلم أزل أقصد
الفتي وهو يقول مثل مقالته الأولى ، وأنا أسد الطعام ما تميت : وكان
للشباب صغيراً .

وفي هذه الحكاية تأكيد لاهتمام أبي مدين «الإيحاء النبوي» الذي يؤدي

(١) « مواقع النجوم ومقالحة الأسرار والعلوم » ص ٧١ . القاموس ١٩٠٧ م .

بالشخص الموصوح تحت تأثيره إلى أن يتصور بحسبه ما يوحى به القوم
ولعل أبا مدين قد لقن هذا الإجماع النحوي من هذا الحق الصالح .

وابن عربى فى « محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار » يروى الكثير من
الأراء والأقوال لأبى مدين . ويجرح كثيرأ على ترديد رؤيا يسها إلى شخص
الصالحين ، ولا يذكر اسمه ، « ما يحلنا بحسب أنها من كلام ابن عربى
نفسه . فى هذه الرؤيا رأى هذا الصالح أبا مدين وأبا حامد الغزالى وأبا طالب
الملكى صاحب « قوت القلوب » وأبا يزيد البسطامى ، وعلقا كثيرأ من الصريفة ،
وهؤلاء الأقطاب يسألون أبا مدين ويستريدونه فى أمهات مسائل التصوف .

فأبو يزيد البسطامى يسأله عن التوحيد ، فيقول أبو مدين (١) : « التوحيد
هو الحق ، ومنور القلب ، وعمرآك الظواهر ، وعلامة الغيوب . نظر العارفين
فتأهوا إذ لم يعبر قلوبهم إلا هو ، مهم به والمؤمن . قلوبهم تسرح فى رضاه إلى
المحضرة العلية ، وأسرارهم بما سواه فارعة خلية . حالت أسرارهم فى
الملكوت فلاحظوا عظمت ، وتجل قلوبهم فأطلقهم بحكمته . فهو العارف
ضياء ونور ، وقد أشتبه به عن الحنة والتصور . آتسه به فهو جليسه ، وأفتاده
عنه ففلاشى كنهيه ، فاسترج الحق بالمعنى فكان هو . ذهبت الرسوم ،
وفتيت العلوم ، ولم يبق إلا الحق القيوم . وهو معنى المطلق ، والمعنى
الباقى ، وكشف سر العارف ماذا يلاقي : « البر والإحسان والملة النظر وغيبته
عن الأخيار ومن جملة البشر تنزه عن تنزيه فخره به ، وفنى عن الأكرام
بحشاهة ربه ، فدلنا عن الأسماء ، وسما عن الصفات ، وانصهت كلية فى
مشاهدة الذات . هذه علوم وهذه أسرار ، يكتشف بها من هو لما غطى
فيسبته فى الوجود فيظهر ما عنده ، ويحى بها القلوب ، ويسر له وعده ،
فيروحها الحق بالماء الصالح ، ويصلح عليها بالعلم الشاؤ فيبرأ بها من الأسماء
ومن جملة الطل ، ويصلحها ويصلحها من الأسرار مالم تكن تعلم . فعلم
العارف موصول المعرفة ، فيظهر له الحق فيألف باللوقة » .

(١) « محاضرة الأبرار » ص ١١٠ .

وقى هذه الفقرة الطويلة بصور لنا ابن عربى شيخه أبا ملى على أنه يقول
 بوحدة الوجود ، وأن ليس ثم إلا الله ، وهو وحدة معنى المسمى . وإذا بلغ
 الصوفى المرحلة التى يشاهد فيها عين الوجود ، فإنه يتخلى عن أسماء الله
 والصفات ، وتضمحل كلياته فى مشاهدة الذات . وهذه بعينها أقراء ابن عربى
 ولكن فى صورة مبسطة ، تتلاءم وبساطة سبلى لى ملى .

ثم بصور أبا حامد الفزائى وهو يسأل الشيخ أبا ملى عن مرمره
 ومحبته ، فيقول له أبو ملى (١) : « الهمة مركبة ، والمعرفة معنى ،
 والتوحيد وصول . للمحبة سر لا يكشف ، وللدراكات لا يسر عنها ،
 ولا يوصف سرها ومنعها ، ولها أصلها الخرد الملى . هى لأحواس مستكة
 مسوة ، دل على ذلك قوله تعالى « يحبهم ويحبونه » . فالمعرفة بأسمى معنى
 وهى قاعلة سرى وأمرى ثمرتها التوحيد ، ومنها وفيها يكون المزيد .
 فالتوحيد أصل وما سواه فرع ، وهو غاية المقامات ونهاية الأحوال ومنا
 بيد الحق إلا الضلال ١٩ » .

وقى هذا الجواب تؤكد أيضا للتوحيد ، معنى وحدة الوجود ، التى
 هى فى نظر لى ملى ، كما فى نظر ابن عربى ، ثمرة الكبرى وعاية المقامات
 ونهاية الأحوال .

ويظهر أن الفزائى قد جزع من هذا الجواب فسأله عن التريد ، فقال
 أبو ملى : « زهد الحق بما زه به نفسه ، وحملة حمله من به نفسه ،
 ومجته يتمجد من كان معناه وحسه . فهو المحرك للتظاهر ، ومسلن العلية
 ومسر السرائر سره لسرى لاح ، ونحبه تغرق فى المساء والصبح ،
 لأن نظرت وجهته معنى ، وإن تحفته كان بصرى ومسمى . فهو المدة
 لوجودى ، ومقلب قلبى ، وناصر وجودى . محبانى بحياته ظاهرة ، وصفان
 بصفاته مطهرة ، وخلى بأخلاقه متحلقة . أمد لى بتوحيده ، وملا ظاهرى
 وباطنى بجلاله وتمجيده » .

(١) « عاصرة الأبرار » ١٠٩ ص ١٨٥ - ص ١٨٦ .

ولا ظن أن الغزالي قد اطمأن بهذا الجواب على تزيه أبي مدين ، لأن هذا الجواب لا يشتمل على التزيه الذي يرسي إليه الغزالي ، أي تزيه الله عن مشابهة المخلوقات على أي نحو ، أما في كلام أبي مدين فلي الرغم من محاولته التزيه ، فإن كلامه لا يزال تشتم منه ريشة الاتحاد .

ويعود الغزالي السؤال المرة الثالثة فيسأل أبا مدين عن حقيقة مرة ، فقال أبو مدين (١) : « مرى مسرور بأمر الله تستمد من البحار الإلهية الأبدية الأزلية التي لا ينضب كشفها ولا يبور بها لغير أهلها ، إذ العبارة والإشارة تسجر عن دركها ، وأبت السيرة إلا سترها . هي البحار المحيطة بالوجود ، لا يلجها إلا من وطئه معقود ، وفي علم الحقيقة سره موجود . ينقلب بالحياه الأبدية ، وينطق بالعلوم الأزلية فهو بحسبه ظاهر ، وسره حقيقته ظاهر . يظهر في علم الملكوت ، ويسرح في علم الجبروت . تخلق بالأسماء والصفات ، وفي عنها مشاهدة الذات . هناك قراري ووطئي ، وقرعة عني ومسكني . به دام فرحي ، وهو علائقي ومرى ، والمدا لوسودي ، والملكى ومعبودي . أظهر في وجودي قلوبته ، ورتب في بلاغي صنعه حكمته . فهو الباطن والظاهر ، الملك الظاهر . فمن رقت همته عن ملاحظته نفسه ، لم يلتفت إلى غشه وأمه ، وإنما هو ابن وقته بالحق سبحانه : تجري عليه أفعاله وهو راغى به مسرور ، إذ لم يكن شيئاً مذكوراً . نفس فزه أنواله وأفضاله فقد سنى همته وأحواله . فمن كاد نطقه به فيه يصول ، ومن كان هو دليله فقد نال الوصول . ومن حقق نظره به يسمع وبه يقول ، ويسأل به من ، إذ الوجود كله غاي ، والباقي فيه الملقى . به كل شيء يعرف ، ولولاه لم يفهم ولم يوصف . فهو المظهر — سبحانه أ — للأشياء ، وسر السررائ ومظهر الإعلان » .

وهو هنا أيضاً يقول في نفس الملقى ، ولا نصيف إليها إلا فكرة الاقتراب ، التي ملكت وجدعا الصوفية قبله استناداً إلى حديث مشهور يقول :

(١) « عشرة الأبرار » ص ١٣٧ .

وسيمود الإسلام غريباً كما بدأ غريباً ، فطوبى للفرباء من أنى .^١ والصوفى
فى الدنيا غريب ، لأنه مفقود الوطن ، إذ وطنه الحق هو عالم الألوهىة ،
عالم الحقيقة ، فهناك الحياة الأبدية .

وبالحمة فإن أهم مايريد ابن عربى إبرازه فى مقهب شيخه أبى عليين
هو التوحيد ، أبى للقول بأن الوجود واحد ، ولا موجود إلا الله فهذا هو
التوحيد الحق ، وه توحيد المعارف محض التصديق^٢ (١) ، وكل صوفى
يظل مسافراً الى جمال المحبرة العالية ، ولا يستقر به المقام إلا فى التوحيد ،
إذ التوحيد كلاً قلنا غاية المقاصد ونهاية الأحوال . والصوفى لايشعر بالموصول
إلا إذا فنى عن الإحساس فأدرك أنه قد « حضرة الإناس » (٢)

وابن عربى يرى أن أبى عليين قد بلغ غاية العايات ، فيقول إن يمس
اللقراء رأى الله تعالى فى التام وهو يقول لأبى عليين (٣) : « مادة مرك
يسا نورى ، وغداً روحك برؤى ومروى ، وقلبك موضع عظمى
وجبروى . هي أسوال منى اقتبسها ، ولى رددتها . فأتيت فى ولى صرت
يا أبى مديراً ! جاور نظر الناظرين مظرك ، وتلقى فى فكرك . ظمأ قنوتى
قبرى كنت سمعك وبصرك ، وعرقك فى فرخى ، ونزعت مرك عن
سواى فترضى ، فأت ظاهراً وباطناً فى ولى - فقال أبو عليين : سبحانه !
مسيحانك ! اللهم أدم فضلك . أمجرت الأوعام من وصفه وصفك ،
ولم تلت الأسرار أنسا بذكرك . ثلثى ثلثوك ، وأمرى أمرك . خواصل اللهم
نورى بتورك ، فلا يقتبس الفضل منك إلا بك » .

وهذه درجة من الأنس بالله لايلفها إلا القليل . وابن عربى فى «مواقع
النجوم» يشهد له أولاً (ص ١٥١) بالإمامة ، وأن مرتبة فوق الأبدال ،
لأن الأبدال تختص عليها بعض الأشياء ، وهو لايتخاص عليه شئ .^٣ وهذا

(١) « حاشية الأيرام » ج ٢ ، ص ١٠ .

(٢) ج ٢ ، ص ٢١

(٣) ج ١ ، ص ٢٤٢ .

لم يرغب في مقامهم ، بينما هم كانوا راغبين في مقامه ، ثم يشهد له بعد ذلك (ص ١٥٢) أنه ، ملأته حتى كان قلباً قبل موته بساعة أو ساعتين ، أخره بذلك أبو يزيد البسطامي في رؤا رآها .

وهذا التوحيد الذي نادى به أبو مدين قد جرى عليه مسطر التقهات ، فوشوا به عند يعقوب المتصور ، سلطان الموحدين ، وقالوا له نكبتاً لوشائهم . « إنا نخاف من عمل دولتكم ، فإن له شيئاً بالإمام المهدي ، وأتباعه كثيرون بكل بلدة (١) . ونصت هذه الوشاية في نفس يعقوب المتصور ، وأبعد شأنه . فبعث إليه في القنوم عليه ليخبره . وكسب لصاحب بجابه بالوصية به والاعتناء ، وإن يجعل غير عمل قلباً أنطى في السر شق على أصحابه وشيروا وتكلموا . فسكتهم وقال لهم : إن مني قوت ، ولغير هذا المكان قنوت ، ولا بد لي منه ، وأنا شيخ كبير ضعيف لا طاقة لي على الحركة . فبعث الله تعالى من يحملني إليه برفق ، ويسوقني إليه أحسن سوق . وأنا لا أرى السلطان ولا برفق . فطابت قوسهم ونخب يؤسهم ، وعلوموا أنه من كراماته . فارتحلوا به على أحسن حال ، حتى وطأوا به حورنلسان قبلت له رابطة العباد فقال لأصحابه : ما أصححتم الرقاد ! فمرض مرض موته . فلما وصل وأتى يرس ، اشتد به المرض ، ونزلوا به هناك فكان آخر كلامه . الله الحق وتوفى .. فحمل إلى العباد ملحق الأولياء الأوتاد .

ولما رقت هذه الحقة لأبي مدين سعى ابن عربي - فيها يمشي - لإزالتها وكان في ذلك الوقت في فارس ، فبذل ساعيه ما استطاع لإقناع شيخه مما دبره له فقهاء المظاهر ، لكن لم يكن لابن عربي من المكاتب ما يسمع لشفاخته أن تنجح وراه يمشي لما وقع لشيخه من اتهام ، كما ذكر ذلك في الفتوحات . إذ يروى أنه ذهب ويضئ الأبدال إلى جبل قنفذ فمروا بالحية التي تعلق به . فقال الأبدال لحبي اللعين . سلم على الحية فلما سرد عليك السلام . فسلموا عليها فردت ثم قالت : من أي قبلاذ ، فقالوا من

(١) المرقى : تلخ القلوب ٥ - ٤ ص ٢٧٢ .

عجاية . فقالت : ما حال أبي مدين مع أهلها . فقالوا لها : يرمونه بالزندقة .
 فقالت : عجبا والله لبي آدم إذ والله ما كنت أظن أن الله عز وجل يوالى
 عبداً من عباده فيكرمه أحد . فقالوا لها : ومن أعلمك به ؟ فقالت :
 سبحانه الله ! وهل على الأرض دابة تحوله . إنه والله من نعمته الله تعالى ولياً ،
 وأكرل عبده في قلوب العباد فلا يكرمه إلا كافر أو منافق .

وهذه الحية هي طبعاً لساني حال ابن عربي ما هنا . وهنا هو الذي يصر
 الثغرات الآتية التي يتحدث بها هنا .

لقد ظل ابن عربي غليظاً كل الإخلاص للذكرى شيخه أبي مدين ،
 ولم نره نحدث عن شيخ من معاصريه بهذه الحرارة وهذا التقدير الذي يبلغ
 مرتبة القديس الكامل . ولما مرّ ببلسان في رحله إلى الشرق توقف أمام
 قبره في العباد ، وكان لسان حاله يقول -

ليكن يا أبا شيب ! يا قطب العارفين ، ومرشد السالكين ، يا غيباً
 من نور سيد المرسلين !
 ليكن يا أبي الوحوش ، وحبيب الطيور ، وراعي الغنم ، وماني
 الكتوم جميعاً التوحيد .

وعن نغم صوتنا إلى صوت ابن عربي ، وإن كان فريق من الناس يرى
 أن صوت أبي مدين وصوت ابن عربي يرنان اليوم رنين العملة الزائفة في
 حصر الآلة والصناعة التقنية والإنتاج الصناعي . ولكننا نقول لهم : كلا ، بل
 ما أجمل صوتهما الرافع الصافي بين صميم صفارات المصانع وزئير آلات
 الضمار الحديث ! وما أسمى وجوبهما بين دخان المداخن وشعوب حبيد
 الآلات ! لأن صوتهما هو نداء الإنسانية الخالقة ، الإنسانية التي ضاعت
 فيها في هذا العصر تحت تأثير « نورة الجماهير » و« طغيان التشكيل » وعبادة
 زيادة الإنتاج وتصنم التقود . ولأن نظراتهما الرافعة الثاقبة الرضاة هي الأتول
 في ظلمات اللادعة للفرطة والاحكامارات الفائلة لكل معنى نبيل في الإنسان
 ألا ظنهن أيضاً . ليكن أبا مدين ! وليكن عبي الدين !

الفصل السادس

مُحْيِي الدِّينِ بْنِ عَرَبِيٍّ
وَعُنَاةُ النُّصُوفِ
الْمُتَأَدِّ قِيَاسَ الْمَرْأُوفِ

للواهب غير مخلوذة ، والاتجاهات غنيقة ، والقلادة تظهر في الأعمال
كما تسجل في الثقافة ، وقد سخ (اين عربى) في ثقافات حليمة أدبية ،
وقهية ، وعقائدية ، وتصويرة . وأشهر ما صرف به (الثقافة التصوفية) ،
أو (ثقافة أهل الإشراف) . بلغ فيها غاية مكينة لا يكاد يوزيه فيها أحد ،
أو بدائيه مبان . جاء عادة خصية ، وبحوث جسة وانجسية حلول فيها
فرض ما هدف إليه .

ونحن في حاجة إلى مثل هذه المبرقة للوقوف عليها ، وما ترمى إليه من
مرام فلسفية ، في وقت لم تُشتر فيها مؤلفات مبسطة تعين الاتجاهات ،
وما تدور إليه ، مما أدى إلى تضارب في الآراء ، فجاء بالبيان الواض ، بالرغم مما فيها
من التواء الضرورة التفتت لتتنحى ، وتكتم فيها لما احتوت من مخالفة للدين
القوم كانت دعوته للإشراق بالغة الحد ، فهو مرجع خصب لمفاهيم (التصوف)
العالى والمفاهيم (أهل الإبطان) وهى حينها لا تحطف بوجه عنها .

كانت هذه البحوث شائعة ، ولا تفتى بالحاجة ، فقد شاعت عندنا آراء
الخلاص ، ورسائل إخوان الصفا ، وآراء ابن سينا في (التنبيهات والإشارات) ،
(كتب السهروردي المقتول) ، فدخلها الأخذ والرد ، كما أن أما صميم
الأصمهانى أول من تعرض لما يعقلون من وحدة واعمال في أول كتابه

(حجة الأولياء) ، وابن الحزري في رده على الحلاج ، وفي كتابه (تلبيس إبليس) ، كما أن ابن دحية الكلبي في كتابه (التبراس في تاريخ خلفاء بني العباس) قد أوضح مطالبهم أكثر حيث قال :

« وكانت لهم - الميئين - أيام مأثورة ، ومواقف مظلومة ومشووعة ، غير أنهم تملجوا عذب الباطن الباطل ، وتخلوا من اعتقاد الصعيل بالاعتقاد المعطل ، وقالوا بتسخن الأجساد والحلول والاتحاد ، وأنوا من تشنح الأقوال القادحة في المباد ، مصرحوا بالإلحاد ، ولحقوا بالكفر معنى واسماً ، وتنوعوا في منازم المباد . وقد خاب من حمل ظلماء (١) »

وكان أرباب هذه العقائد ملاحدين ، قتل منهم الحلاج سنة ٣٠٩ هـ - ٩٢٢م وشهاب الدين يحيى بن حبش اليهودي قتل في مصر سنة ٥٨٧ هـ - ١٩م تموز سنة ١١٩١م (٢) ولا يختلف هؤلاء عن صفاء الميئين في أمر ، فالمعائلة مشهورة

منعت كتب هؤلاء فلم تنتشر بين ظهراني لاسيا أيام الخليفة الناصر للمعالي ، وحرم على العلماء أن يقرأوها أو يقتنوها ، فكان التشديد كبيراً مع أن العلماء لا يعمون من الاطلاع والمعرفة الرد عليهم ، ويان ما يعتقدون ، ومعرفة ما عندهم من الأمور الضرورية ، ولكن هذا الخليفة كان يعمل الشيء - وضده . ولحق أنهم متكسرون حتى أيام الميئين

دعا ابن عربي ناهيك ، دعوته إلى الإبطان أو التصوف التالي بصورة مافرة بلا تكتم ولا قلاية . ونهاك في سبيل اعتقادها ، فلم يكن حياً في بسط الآراء بل كان يحاول ما لمصالح بته دعوته للتحفة - ومن ثم أدى به الأمر إلى تضارب في الآراء مما له وعليه في القبول والرد ، لما ملك من محافظة

(١) كتاب التبراس في تاريخ خلفاء بني العباس ص ١٦١ طبع مطبعة المطرف بغداد سنة ١٩١٩م تحقيق ومقتضى .
(٢) الصمد في الإسلام للأستاذ مير فروخ ص ٨٠ طبع بيروت سنة ١٣٦٦-١٣٤٧م

على خط الرجعة ، وفرض أمرها على الناس باعتبارها ملهمة من الله تعالى ،
أو من الرسول (س) ليكسبها قوة ، وأن ينال بها إذعلاً ، تلك في سبيلها ،
وتظاهر بالزهد والفقير ، لتكون كلمته مقبولة وورثه الفصل مسموحاً لأنه
فليسوف يمرر شعباً إسرائيقاً مجزئاً .

تيمناً معرفة هذه الحياة للتصوفية المتحركة الخائرة في شقوقها وفي
حربها التي لا هودة فيها . وتغرق بينها وبين عقائدها

والرجل هو أبو بكر محمد بن علي بن محمد (ابن عربي) الطائي .
ولد في مربية من بلاد الأندلس في ٢٧ من شهر رمضان سنة ٥٦٠ هـ - ١٦٨ م .
ثم ذهب إلى أشبيلية وبعد ذلك رحل إلى بلاد الشرق ، ومنها إلى مصر سنة ٥٩٠ هـ
جاء داعياً ، مروجاً ثقافة كاملة ، وسعرة وإبرة . ولا شك أن المهمة التي
تخصس لها هي (الإشراق) أي (الأفلاطونية الحديثة) عقيدة الأفلاطونية ،
وعقيدة علاة التصوف . وهي عقيدة قديمة ساقطة لظهور الإسلام بقرون .
حاول تبنيها ، وأعلى أمرها ، وهو على يقين من أمر نجاحه . مدحه كثير
من المتصوفة ، وأثنوا عليه ، وسموه (الشيخ الأكبر) أضافوا إليه هذا
اللقب فكان أكبر داعية بحرمي لا مزيد عليه .

وبهذا ذكر ما تولد من آراء مما كسبه ، وما حدث من معارضات شديدة
له ، وأوجب السخط عليه . فلما حين سمعها العلماء تلقوها بغيره ، فكفروا
من أجلها ، لا انطوت عليه من مخالفة لما عرف من الدين بالضرورة .
ومع هذا لم يبدأ في دعوته ولم يبال بمعارضته مصوص الكتاب الكريم بمراحة ،
مولد الخلد الشريف بين وبين العلماء ، وظهرت منه شطحات مما أدى إلى
النقمة عليه فأريد هجره ، وإزاقته ، وإن أحد علماء المغرب علي بن فتح
البيضاوي رآه قد حبس في مصر ، وأن وصيه كان خطراً أصحى جهده لإيقاده ،
فأطلق مراحه ، نتيجة من الوقية به .

لم يهأ ابن عربي ، فذهب إلى الحجاز . وبعد ذلك مال إلى العراق . ثم
إلى ربيع الروم ، ومنها إلى أوجاد الشام حيث ما يحمل من آراء ونزعات

أو نزغات، ونشر ما عنده من مؤلفات، وتوفى بدمشق في ٢٨ من ربيع الأول سنة ٩٣٨ هـ ١٦ من تشرين الثاني سنة ١٧٤٠ م .

كان العالم الإسلامي مائتاً في اضطراب . عاجبه المورق بقيادة جنكيز خان من جهة ، وأهل الصليب من جهة أخرى ، فارتبك أمره ، ولم يظهر هؤلاء الباطنية إلا في فرص مثل هذه اغتصموا بالدعوة ، غرأوا الحو خالياً فجامعوا بما عندهم كحللاج ، وهرامطة ، والسيليين ، والقنع ، وأن ابن عربى استغل الأوضاع الملائمة ليثبت ما عنده .

رأى مقاومة حثيفة . وكل ما علمنا أن الكتب المنسوبة إليه منهم من كثره من أجلها ، ومنهم من قال أنها منسوبة لما رأوا فيها من مخالفة لما هو معلوم من الدين بالضرورة ، ومنهم من ركن إلى التأويل . وهل يصح التأويل فيما لم تساعد عليه الألفاظ ، وتحملة اللغة ؟ .

وهذه تحتاج إلى نظر . فإن أتباعه لا يقولون بالنس . وإنما يركنون إليه عندما تشتد الفتنة عليهم ، لدفع الفتنة ، وهنا تدمر الحالة إلى الرجوع إلى مؤلفاته وما فيها من وحدة وجود ، واتحاد ، وطول ، ووقع تكاليف وهذه من أهم ما يوجه عليه النقد فيها . والتقليد المر من أجلها .

وهذه المطالب هل تخالف صراحة العقيدة ، أو ما هو معلوم من الدين بالضرورة ؟

وجوابنا أنها تخالف بلا ريب . ولا تزال الأمم حارية على منع الآراء المخالفة ، المضرة بالشعب أو المخالفة للأدب العامة ، أو للدين . وقد قيل قديماً { رب قول أنفد من صول } أو كما في الآية الكريمة : « وإن يقولوا تسمع لقولهم (١) » وإن من البيان لمدحراً .

إن الأمة العربية ، والأمم الإسلامية لم يهلأوا في وقت من مقارعة هؤلاء وإن اكتسوا كسوة الزهد والصلاح ظاهراً . ولم يلتفتوا إلا لما قالوا . وهناك الحاسية والمنافسة .

(١) سورة الفرقان آية ٤ .

ومن أجل من ظهر في كشف ما عندهم من عقائد :

١ - العزيز عبد السلام .

٢ - شيخ الإسلام ابن تيمية وأتباعه .

٣ - العلامة البخاري : في كتابه فاضحة الملحطين وناصحة الموحدين .

٤ - برهان الدين إبراهيم القاضي ، وله كتابان نشرهما بعنوان (مصرع

التمويه) .

٥ - شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي .

٦ - جلال الدين السيوطي .

٧ - عبد الوهاب الشعراني .

٨ - السمرقاني (المهرتلي) .

٩ - أبو الثناء محمود شهاب الدين الألويسي .

وقد بلغت مؤلفاته خمسين كتاباً (١) . ورأيت في خزائن مستجول
ومائل في أسماء مؤلفاته . ويهتأ أن تدخل في موصوع أشهر مؤلفاته وأعظمها
أثرأ في الأوساط العلمية ، وما قيل فيها ، ومنها :

١ - فصوص الحكم :

وهذا أكثر ما اشتهر به من مؤلفاته . حيث جلب السخط عليه ، وثار
عليه العلماء من أجله لما احتوى من آراء منحرفة دعت إلى تكفيره . قال في
أول محبته :

« أما بعد فإني رأيت رسول الله (ص) في مبصرة أوتيتها في الشهر الآخر
من شهر محرم سنة ٦٢٧ هـ بدمشق ويده كتاب فقال هذا كتاب فصوص الحكم
خطه وأخرج به إلى الناس يتصورون به . فقلت للسمع والطاعة » .

وهنا يحاول أن يجعل له حصة في الثغوس ليجلب الناس إليه ، وإلى
الأخذ به ومطالعة . وهكذا فعل صاحب (رسالة الزوراء) ، وأنه ألمم بها

(١) اسمها الاختلاف كودكيس مواد من المجمع العلمي العراقي في مقالات لقراء في
مجمع المجمع العلمي دمشق في مجلدين ٢٩ لسنة ١٩٥٤ و ٣٠ لسنة ١٩٥٥ م

في مشهد الإمام علي (ص) . وهو جلال الدين التواني . وبأمثال هذه يحاولون ترويض ما عندهم من بيماعة . والدعوة لها . ولما قرأه العلماء ، وانتشروا بين ظهرانيهم كفروه . ولم يخله ما قاله . ولا اعتوا إليه . وكان يقول :

إن ابن آمنة ضيق بقاله أن لا يبيّ بعله . ولذا قال إن الولي يأخذ من حيث يأخذ الملك المبلع إلى الرسول (ص) : فضله على الرسول . ولذا قال كاتب جلبي :

اختطف الناس فيه رداً وقبولا . فبعضهم أتى عليه ، وقلقه بحسن القبول . وشرحه . واتخذ آخرون بالإتكاف والتكفير ، فصنف الشيخ إبراهيم بن محمد الحلبي الخطيب بجامع السلطان محمد المتوفى سنة ٩٩٦ هـ (٩٥٦ هـ) كتاباً في رده عليه : (نسة الذريعة في نصرة الشريعة) . تعدد في كتابه خصوصاً الحكم للقبول والقال ، وكثر التزاع والخطال ، فالأولى ترك النظر فيه ، وعدم الالتفات إليه تأسيساً بقوله عليه الصلاة والسلام : **دع ما يريك إلى ما لا يريك** (١) .

وعده الأستاذ محمد طاهر ونفت الرسوى في كتابه (ترجمة حال وفضائل شيخ أكبر عبي الدين) (٢) ٤٧ شرحاً على القصص . وعد من فراهجه صدر الدين القنوي المتوفى سنة ٦٧٩ هـ .

وإن عبد العزيز بن عبد السلام اللطفي ، وشيخ الإسلام ابن تيمية وآخريين كفروه . والمهم أن نعلم إلى ما عرف عنه ، ولأن ترجيح إلى نصوبه الصادقة منه فراها لا تختلف عما قال علماءنا فيه . وهم من أصلق الناس .

(١) كشف الخلق ج ٢ ص ١٢٦٥ ، وميزان الحقائق اتباع ما هو الأصح لكتاب جلبي باللغة التركية . وجد في حية البارقي أن ذلك سنة ٩٥٦ هـ وأن له كتاباً آخر في هذا الموضوع سله (تبيه الذي يتوهم ابن عرب) .
(٢) طبع المرة الأولى سنة ١٢١٩ هـ ، والثانية سنة ١٢٢٩ هـ باستيفاد باللغة التركية دون فيه جملة كبيرة من مؤلفه .

وكانوا يتفرون كثيراً من تكفير المسلم لاسيما إذا كانت كسوة دينية . ومع هذا كبروه . ومنهم من قال إن الكثير من كوائمه مغموس عليه . فالذي ليل إذا طرقة الاحتمال بطل به الاستئلال . متوا كبه ، فكان القوم في مأرقه حرج . وأن أتباعه تسكوا لهذا القول ليصلوا الناس عن مناقشته ، والخلص من الاعترافه عليه . ولم تظهر النسخة الصحيحة من نصوص الحكم ليعزل على قوله فيها . ولكنها شاعت المفسوسة كما قيل . وهي متداولة وعليها شروح كثيرة من الأولى مراجعة نصوصها ، والحكم عليها سواء كانت صادرة منه أو لم تكن . فالأولى أن لا يترك شأنه دون مناقشة أو رد . هذا مع العلم أننا لم نجد من أتباعه من طس فيه وما أصلف ما قيل :

قد قيل ذلك إن صلفاً وإن كذباً لما اعتفوك من قول إذا قبلا طبعه طيبة فبيته الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفي وعلق عليه سنة ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م . في دار إحياء الكتب العربية .

وأقول من المهم أن نأخذ أهم ما قال ، ونقابله بما عرف من نصوص في الإسلام لاسيما ما كان معلوما من الدين بالضرورة . وإن قوله : (وحطه الوجود) نص عليها الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفي . وهو اعتبار أن العلم هو الله سواء كان في (تبيينه) أو كان في (أعيانه الخفية) . وهكذا يقال في صفاته ، وفي وجوده قبل (الحينيات) .

وهذا لا يخطف بوجه عن عقائد الباطنية ، ولا عن عقائد الإسماعيلية ، وكتابتها سبط الحقائق وهو من أهم كتب الإسماعيلية لم يتعرف عنه ابن عربي قيد شبره .

وجاء فيه .

الحمد لله على السلي السلي	عن صفة الكمال والتمام
إن الكمال والتمام محتبه	سبحانه قلعت هويته
نوصفه كما ألى تشييه	وسنه وحده تحويه

والعجز عن إدراكه إدراكه والذي تعطيل به الملاك
 حلّ عن البحث حلّ ومنّ ولمّ وعزّ أن يحصره لفظ الكلام
 إذ الحروف كلها متحركة فهي حلّ المتحركات واحدة
 وما لنا إليه من طريقين ولا لثنائه سوى التصديق
 بأنه سبحانه الإله وما لنا من مبدع سواه
 وإن دعت ضرورة الصلوة إلى الحروف فهي مستعارة
 حبيزاً عن التيسر للمراد إلا بها منا ونقصا ياد(١)

ومن هنا نعلم أن (عقيدة الأماهيلية) عين عقيدة ابن عربي بلا زيادة
 ولا نقصان ، ولا يهنا أن يتخذ ما شاء فهو سر ويجب أن تكون العقيدة
 حرة ، ولكن لا تلقم عقيدته وعقيدتنا ، والقرآن الكريم يقول : « هو الله
 الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى (٢) » . ولا نقول : تنافى عن
 صفة الكمال . كما لا نقول : إن وصفه تشبيه ، بل نقول هل من حالق
 غير الله ؟

هذا . وإن مصطلح القوم معروف . يميلون إليه للتغطية ، ويختلونه
 وسيلة للتستر والتخفي ، ويلبسون مآذير لتوجيه الناس وانصرافهم عنه حتى
 لا يتناولوا عليه بالستهم . ولا يصعب حلّ المصطلح ، فلم يكن يُعزّز ؟
 من الألفاظ للمتنعة الحل .

ولشيخ الإسلام ابن تيمية رسالة في ملعب الاتحاديين أو وحدة الوجود .
 نشرها الأستاذ السيد محمد رشيد رضا صاحب المنار وأشرف على تصحيحها
 في الجزء الرابع من رسائل شيخ الإسلام ابن تيمية ، سنة ١٣٤٩ هـ ، وطبعت
 في مطبعة المنار بمصر في ١٠٢ من الصفحات ، بين فيها أقوال أهل الوحدة
 ومنهم ابن عربي ، والفلسفي فرد على أصحاب القول بها لاسيما ابن عربي ،

(١) سئل المؤلفان من ٢١ طبة المعهد الفرنسي باستيفان للدراسات العربية - دمشق سنة ١٩٣٣ .
 بشر بصديق كاتب هذا المقال . وهو عبد الباقية جديلة مصنفه .
 (٢) سورة الحشر ٢٤ .

وأبطل القول ؛ (خاتم الأولياء) ، وقولهم يؤمنان لمعون . سيقى ذكر الردود عليه وعلى من قال بقوله .

٢ - الفتوحات المكية :

من أعظم كبره إلى جلبت السخط عليه . وفي بحثها استوجبت فلم تدع قولاً ثقاتاً ، جاء بها :

« كنت نويت الحج والعمرة ، فلما وصلت أم القرى أقام الله سبحانه وتعالى في خطبته أن أعرف الولي يقتود من المعارف إلى حصلتها في غيب . وكان أغلب هذه ما فتح الله سبحانه وتعالى عند طوفاني بيته الكريم » .

وغالب الباطنية يذكرون الإلهامات ، وما فتح الله به عليهم بأمل أن يكسب قولهم مكانة في القبول ؛ وأن نؤمن لهم القنوس مع أن هذه الآراء لا تألف ويصوص الشرح الشريف وإنما هي إشراق صرف ومعرفة قبل ابن عربي بكثير .

وقال في الباب الثامن والأربعين :

« وأعلم أن ترتيب أبواب الفتوحات لم يكن عن اختيار ، ولا عن نظر فكري ، وإنما الحق تعالى يملئ لنا على لسان ملك الإلهام جميع ما نسطره ، وقد نذكر كلاماً بين كلامين لا تعلق له بما قبله ، ولا بما بعده . وذلك شيء بقوله سبحانه وتعالى : « حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى » بين آيات طلاق ونكاح وعلة ووفاء .

يريد أنه ليس له من الأمر شيء . وإنما يتكلم دون اختيار ، وبلسان الوحي والإلهام ، يجاسر بهذا الكلام وأبلى أن القرآن الكريم مثله . وقال : « وأعلم أن جميع ما أتكلّم فيه في مجالسي وتصانيفي إنما هو من حضرة القرآن وعزائمه فإني أعطيت مهامهم الفهم فيه ، والإملاد منه . »

ومنه دعوى يؤيد بطلانها الخلافات لنصوص الكتاب ، ومثل هذا الرجم ما قال عن رجل سكير خرج من الحمارة فقال :

إذا المشرون من شعبان ولدت قواصل شربك ليلك بالنهار
ولا تشرب بأكواب صغار فإن الوقت ضايق عن التصار

فسمحه عابد فتأثر بما قال ، وهام في البرية . فهم غير ما هو مفهوم من
لفظ الشعر وبأمثال هذا يريد أن يقول لمن يعارضه : إنما أنت عدلت
فاستمع !

لا تفهم ما فهمت لطيف لك إلا القبول والإدعان .

وفي أول الفتوحات مقالة في فهرسه ذكر فيها ٥٦٠ بابا ، والباب ٥٥٩
منه باب قال فيه أنه عظيم جمع فيه أسرار الفتوحات كلها . وجد تحفه في
آخر الفتوحات ، وكان الفراغ من هذا الباب في شهر صفر سنة ٦٢٩ هـ .
ولعل هذا أشبه برسائل إخوان الصفا ، ولأصحابها (رسالة جامعة) .
فمضى على متوالي القوم . وهو عنهم

ولنحصر الفتوحات الشيخ عبد الوهاب الشعراني المتوفى سنة ٩٧٣ هـ
وسماه (مواضع الأنوار القلمية للفتوحات المكية) . وفرغ منه في
نصف الحجة سنة ٩٦٠ هـ .

جاء فيه : وقد توقفت حال الاختصار في مواضع كثيرة منها لم يظهر لي
مواقفتها لما عليه أهل السنة والجماعة فحلفت من هذا المختصر (يريد محل النظر
في التكفير) ، وربما سهوت فتبت ما في الكتاب كما وقع في اليساوى مع
الرحمى ثم لم أزل كذلك أظن أن المواضع التي حلفت ناذرة عن الشيخ
عبي الدين حتى قدم علينا الأخ العالم الشريف شمس الدين محمد ابن السيد
أبي الطيب المدني المتوفى سنة ٩٥٥ هـ فلما ذكرته في ذلك فأخرج إلى نسخة من
الفتوحات التي قابلها على السنة التي عليها خط الشيخ عبي الدين نفسه
بقوية . فلم أر فيها شيئا مما توقفت فيه وحفظته ، فعلمت أن النسخ التي في
مصر الآن كلها نكست من النسخة التي صووا على الشيخ فيها ما يخالف عقائد
أهل السنة والجماعة كما وقع له ذلك في كتاب القصوص وغيره .

وقد أطلق الأخ الصالح السيد الشريف الملقب على صورة ما رآه مكتوباً بخط الشيخ محي الدين وغيره على النسخة التي وضعها في قوفية قال السيد وهذه النسخة في ٣٧ مجلداً وفيها زيادات على النسخة الأولى التي درس الملاحظون فيها العقائد الشيعية . وقد تكلم العلماء فيها (في الفتوحات) . قال القاضي بسمها المحققون (الفتوحات المكية) (١) .

وهنا أقول :

كان المير الأسبق لمصنف الأوقاف الإسلامية التركية في استبول الأستاذ عبد القادر قد ذكر لي أنه رأى في قوفية نسخة عليها خط محي الدين ابن عربي لكن لا أذكر عدد الأجزاء . ومن الممكن مراجعتها ، ولكن المسألة لا يحلها القفل وصحته . وإنما الواجب أن تتفق بحرفها ، ودرجة موافقتها لما هو معلوم من الدين بالضرورة وإلا فلم نكن قد علمنا شيئاً .

وقد استخرج كثير من المصوفة رسائل من كتابه هذا بأمل بث آرائه ونشرها . ومنها ما قل إلى التركية مثل كتاب (لب الـ) ويسمى (سر السر) أيضاً ، ولم يعين اسم مترجمه إلى التركية . (٢) ورسائل كثيرة . وكتاب الفتوحات استوعب آراء أهل الإبطان ، فلم يترك شارحة ولا واردة وقالوا في عباراته في أكثر الأحيان اضطراب . وما ذلك إلا لضعفه ، ومحاولة التخلص مما يتوقع حدوثه عند الإخراج . وإلا فهو الأديب الذي استغل الأدب لتبليغ آرائه فهو قادر على البيان . فلا يعوره لفظ ، ولا يصير عليه تعبير . وصح أن يقال فيه : يطلب الحق باطله . كفره جماعة وقطعوا بزندقته ، وإذ الوقوف على كل باب منه يحتاج إلى تفصيل ، وهو المختص ، وله المهارة في تبليغ آرائه وفيها إشارات ، فلم يكن على بساطته . فهو صاحب نعمة يحاول تلقيتها ، ويدعو إليها ، ومنها نستخلص (عقائد المصوفة) من النحلة . وهي جلييلة في الإسلام .

(١) كشف المكنون ج ٢ ص ١٢٢٩ طبع مصر .

(٢) طبع سنة ١٢٢٨ هـ بطبرك .

٣ - كتاب الحلالة :

هذا الكتاب طبع في الهند سنة ١٣٦١ هـ في مطبعة جمعية دائرة المعارف
البنائية . وفي خزانة مخطوطات منه ضمن مجموعة . وورد ذكره بين أسماء
مؤلفاته ، فلا يحظر على البال أنه ملموس . بل نراه منسجماً وآراءه الأخرى .
ومطالبه في أن الباري تعالى موجود أو غير موجود . وفي صفاته وهل يجوز
نفيها ، أو إثباتها ، ولا يخلو من طعنائات الخصم . وفيه أن الله تعالى أصل
الموجودات (الأعيان الثابتة) ولا يوصف أو ينعت ، ولا يصح أن يسمى
بإسم الله كما أن صفاته لا يصح ذكرها سواء قبل الثبوتات أو بعدها فذلك
تجسيم بالوجه الذي ذكرناه قلاً عن كتاب مسطر الحقائق ، وبحجته لا تختلف
عن بحوث ابن عربي ، وفيه ما يكفر به لانتكاره الوجود بقوله لا أقول
موجوداً ، ولا أقول غير موجود ، والصفات كذلك يصرح بأنه لا يثبت
الصفات ولا بنفيها وإنما يعتقد بأنها في حالة الأعيان الثابتة لا يصح وصفها
أو نفيها بأي ست وإلا كان ذلك تجسيماً ، ويسد الثغرات فهي لا يصح
وصفها بها لأنها قائمة أو غير قائمة .

هذا ، ومؤلفاته الأخرى كثيرة : وعلى هذا الاتجاه .

آراء ابن عربي

وهذه مبنية خلال سطور كتبه . وشعره في وحدة الوجود كثير ليعلق
في الأذهان بسرعة ، كما أنه لا يخلو من بيان (رفع التكاليف) في حين أننا
لا نرى أمة رفضت المسؤولية (التكاليف) عن أقرانها . ولا تزال (قوانين
التقويات) نافذة لمعول . ومثلها (القوانين المدنية) ، فلا إباحة لدى جميع
أمم العالم .

ومن آرائه :

١ إن الولي أفضل من النبي يأخذ من حيث يأخذ الملك المبلغ إلى
الرسول . وبذلك فسدت عقائد كثيرة . وتولد في التصوفة السرور مصاروا

مشرعين . وصار لهم حق التحليل والتحريم . وفي هذا مخالفة صريحة للآية الكريمة ولولا قولوا لما تصف ألتكم الكلب هذا حلال وهذا حرام لفتروا على الله الكلب (١) .

٢ - وحدة الوجود : وترتب عليها أن العلم هو الله سواء أكان في حالة الأعيان الثابتة أو المتغيرات كما يترتب (رفع التكليف) و (الإباحية) على هذه العقيدة . فالعبد رب ، والله عبد . ليت شرى من المكلف ؟

٣ - الإشراف أو الوجود المخصوص لا يمتد أبداً في حالة الأعيان الناتجة ، ولا يصح أن يوصف . وهذا يقولون بإنكار الصفات كما تقدم . وعندهم القبيض يفسرون به (الخلو) . ويقولون لا موجود إلا هو . أى للعالم كله هو الله .

٤ - الحقيقة المحمدية شكل آخر من وحدة الوجود .

٥ - إنكار البعث ، والثواب والعقاب . فلا أمر ولا أمر ولا مأمور .

٦ - الاعتقاد بصحة كل عقيدة حتى ولو كانت عبادة حجر أو

شجر .

إلى آخر ما هنالك من أقوال تهم المبادئ الإسلامية ، وما هو معلوم من الدين بالضرورة . وكما قلت لا تختلف عقيدته عن عقائد أهل الإبطان . فهم متحطون .

أثر الإبطان

تنبطى صفوة العقيدة الإسلامية في آيات كثيرة يختص الإيمان بالله وتوحيده وترتبه ، وبصفاته الواردة في الكتاب وهي الأسماء الحسنى وأنه لا شريك الأصهار . وليس كمثل شيء . وهكذا الإيمان بالبعث . وهذه صريحه لا تقبل ريباً ولا اشتهاً . قلبها الحرب وأقوام عديدة لما فيها من يساهلة وإحكام . جاءت إلى آخر القرن الثالث .

(١) سورة فصل : ١١٩ .

ثم دخلتها آراء كلامية . وفيها ظاهرة وفي هذه الأثناء دخل الإشراق . وهو القول بوحدة الوجود ، والانعقاد ، والحلول ، والقول برقم الكاليف مما يخالف التصوحي القطعية المعروفة من الدين بالضرورة . وظهرت هذه الآراء على يد (الخلاج) وكانت عقيدة (اللولة الحديدية) وانتشرت في اتقاد . وظهر ابن سينا في كتابه (الإشارات والتنبيهات) وأوصى أن يتكلم فيه ، ولا يبذل لغير أهله . ثم ظهر الشهروردي المقتول غششت أفكاره في الإبطان ، ولكن ابن عربي ظهر مقياس واسع فظهرت عقائد منحرفة في الإسلام ليس له عهد بها .

تكلم ابن عربي بصراحة أكثر وإن كان لا يخلو قوله من التواء يحافظ فيه خط الرحمة . وظهرت منه شطحات خرج في السجن بمصر ، وأرادوا محرقه ، فأقنعه بعض المفاريه ، فذهب إلى مكة المكرمة ، وادعى الكشف وأوضح (أن ما بناه العقل بالكشف اهدم) ، ووعظ أن لديه العلم القلبي ، والقيض ... وقد قال الاسماعيليه أنه حجة من حججهم . وهذا غير مستبعد ، فإن عقائد القوم واحدة لا يفرق بعضها عن البعض الآخر قيد شعرة . وهكذا جميع الباطنية وعقلاء التصوف على هذا .

ولا يختلف بينهم عن بعض إلا في أمور طفيفة وفي الرئاسة .

فظهرت له مؤلفات في وحدة الوجود ، وفي إنكار الصفات ، ورفض الكاليف ، فدخلت إلى معارضات قاسية من علمائنا .

استغل حالة المسلمين العامة من انحلال واضطراب لما حدثت من حوادث عظيمة ، وفترة كثيرة من هجوم المغول والصليبيين على العالم الإسلامي . اغتم القرمصة لبث ما عنده . ومن ثم تأثرت العقيدة الإسلامية من طريق الفلسفة الإشراقية على يد الخواجه (الطوسي) ومن طريق التصوف على يد (ابن عربي) . وتولى جملة كترونها عفاة الإبطان أو الإشراق ، فتكاثرت المؤلفات وانتشرت في الربروع الإسلامية انتشاراً عظيماً .

وإن تاريخ التصوف (١) كتيل بشرح ذلك .

ومن أشهر ما يستحق البحث :

١ - كتاب (حلية الأولياء) لأبي سيم الأصبهاني . وقد مقلته ذكر عقائدهم وقضاها .

٢ - رسائل الإخوان الصفا من كتبهم الأصلية . وأن الإمام محمداً التزالي تقلدها .

٣ - الإشارات والفتيات وشروحها . وهي من كتب القابلية وغلاة التصوف والباب الإشارات للصخر الرزقي .

٤ - كتب الشهروردي . ود ابن الجوزي على الخلاص وتليس إلبس له في ود غلاة التصوف .

٥ - صمد الحقائق - من كتب الإسماعيلية ولا يختلف عما كتبوا .

٦ - الشهروردي . في الشجرة الإلهية وكتاب الفرور والأمثال

٧ - عبد الكريم الحلي في كنه الإنسان الكامل وغيره

٨ - الجلال الدواني في زور الله وحوراه .

إلى آخر ما احتالك ...

وإن المصور له (أنا تورك) ألقى الكتاب بصورة عامة في ٣٠ تشرين الثاني سنة ١٩٢٥ م ، وإن المسلمين عارضوه في عقائدهم ، وقاموا في وجههم وأظهروا بطلان ما يحملون إليه . وانتشرت بين طهرانيا مؤلفات كثيرة في الرد عليهم باللغة السرية ، وكلنا في اللغة التركية مثل كتاب (أسرار بكاشيان) . وآخر من كتب في الرد عليهم الأستاذ إسماعيل حق الأرميري وحده الله بالتركية . وآخر من كتب عنقنا في الرد على غلاة التصوف الأستاذ عبد الرحمن الركيل وكتابه بسوان (أعنا هو التصوف) .

(١) في التركية (تصوف، تونغش) تأليف محمد علي حيد . طبع سنة ١٣٤١ هـ بستانبول وكتبه ن التصوف الإسلامي وتاريخه تأليف الأستاذ فيكلسون نقله إلى العربية الأستاذ أبو العلا حيد . طبع في القاهرة سنة ١٩٤٧ م .

والأهم أن يظهر لنا كتاب (تاريخ غلاة الصوف) فيما له عليه . وغررنا ببيان (حقائق الثلاثة) وإلا فإن الزهاد ملجاء الأمة فهم مقبولون في كل عصر ومصر . ولنا في ذلك كتاب (بقدراد بروج الأولياء) لم يطبع بعد .

وهنا لا أدخل في تفصيل . وإنما أشير إلى مجموعة في الرد على المتصوفة طبع في استنبول في وحدة الوجود وفي عقائدهم الأخرى في ١٣ ربيع من الآخر سنة ١٢٩٤ هـ . وهذه المجموعة يعورها التحقيق .

ومجموعة أخرى مخطوطة في الرد على ابن عربي برقم ٣٦٧٩ في خزانة لاله في في السلطانية باستنبول . وهي مهمة جداً . وفيها رسائل طبع في مصر باسم (مصرع الصوف) سنة ١٣٧٢ هـ ١٩٥٣ م والرسالة الأولى منهما (تنبيه العبي إلى تكفير ابن عربي) ، والثانية (تحفير العباد من أهل السناد ببيعة الاتحاد) وهي العلامة إبراهيم بن عمر برهان الدين البقاعي المتوفى في رجب سنة ٨٨٥ هـ . نشرتها بتحقيق الأستاذ عبد الرحمن الوكيل (١) . ولابن الغرمي (محمد بن محمد بن خليل البدر بن القرمي) كتاب في الرد على البقاعي دفاعاً عن ابن القارص وتوفى سنة ٨٩٤ هـ - ١٤٨٩ م ، ورسائل أخرى منها ما هو مذكور في المجموعة الأولى . ومنها (فانصحة الملحد من ناصحة الموحدين) للعلاء البخاري (٢) من علماء الشام . وعندني مخطوطة منقول من أصلها بقلم تلميذه التويري . وهي صحيحة .

وهناك مؤلفات كثيرة بينها رد على ابن عربي ، وعلى غيره من الغلاة منها :

١ - كشف الخطأ عن حقائق التوحيد وعقائد الموحدين لبدر الدين حسين ابن الأهل .

٢ - السيوف المشهورة في ابن عربي وكلماته المنهورة . لأبي بكر ابن حيد الله البدرى الدمشقي .

(١) طبع مصرع الصوف سنة ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٣ م وطبعة في المجلد في القاهرة .

(٢) ترجمته في الأعلام للأستاذ خير الدين الزركلي ج ٧ ص ٢٧٩ الطبعة الثانية .

- ٣ - أشعة النصوص . لسان الدين أحمد الواصل .
- ٤ - تبيين النبي بشرقة ابن عربي رقم ٣٦٤٥ في خزانة لاله لي جاستبول وهو للسيوطي أوله : الحمد لله والسلام على عباده الذين اصطفى . وفيه تحامل كبير عليه ، وأمر بإحراق كتيبه . ونقل تعليمه ما يخالف ذلك ولا يلتفت إليه .
- ٥ - كتاب الفنى القاسى فى ترجمة ابن عربي مقتصر منه .
- ٦ - العلامة الكمال إمام الكاملية (١) . توفي سنة ١٧٤هـ - ١١٧٠م .
- ٧ - القول النبى فى اختيار ابن عربي للسحاوى (٢) .
- ٨ - الميزة فى قيل فى ابن مزة . (٣) لابن طولون مطبوعة بين رسائل تاريخية فى دمشق .
- ٩ - تحفريد البيادى من الحلول والاتحاد . لابن طولون . أولها الحمد لله وتكى ...
- وهناك مؤلفات فى الاعتصار لابن عربي أو ذكر مناقبه .
- ١ - الفتح المبين فى اعتراض المفسر على محبي الدين . للأستاذ الشيخ عمر سعيد الشهاب أحمد الطار (٤) .
- ٢ - البرهان الأزهر فى مناقب الشيخ الأكبر . للشيخ محمد رجب طحى . طبع سنة ١٣٢٦هـ . وجماعته ترجمة الكتاب المذكور إلى التركية .
- ٣ - وحشة الوجود ومحبي الدين . بالتركية لإسماعيل فى يتصر له
- ٤ - شيخ أكبرى نجيبين سوء رم ؟ (لماذا أحب الشيخ الأكبر ؟) للأستاذ محمد على حبيب بالهيئة التركية (٥) .
- ٥ - محبي الدين للأستاذ طه عبد الباقي سرور

(١) الإعلان بالتاريخ من ذم التاريخ من ٢٧٩ طبعه بغداد

(٢) الإعلان بالتاريخ من ٤١١ .

(٣) الإعلان بالتاريخ من ٢٥١ .

(٤) طبع فى مصر فى المطبعة الكبرى سنة ١٣٠٤هـ

(٥) تأليف عبد على حبيب مدرس تاريخ الفلسفة فى جامعة دار الرشاد باستبول طبع فى

طبعة الأوتاف للإحاطة سنة ١٣٢٩هـ رومية ١٣٤١هـ

٦ - (التصوف النورة الروحية في الإسلام) . تأليف الأستاذ
أبو العلا السعيد .

هذه أهم المؤلفات ، ولم تستطع أن تلخص ما بوجه عليه من اعتراضات
تحالف الدين بل الاضطراب طاهر عليها . وما ذلك إلا أن النصوص الدينية
صريحة . وتجاه ما سب إليه من عقائد بحيث لا تقبل تأويلاً بحمله اللفظ في
حين أننا نراهم قد قبلوها بلا تأويل . وما عرف له من عقائد عبارة عن
اعتقاد بأن المادة هي الله سواء في حالة أنها (أعين ثابتة) ، أو أنها (تحيات) .

وهؤلاء اعتنقوا عقائد لا تمت إلى الإسلام بصلة . وجل ما أرادوا أن
يمكروا بفساد آرائهم صفوة العقيدة الحقة ، ويشوشوا النظام بين المسلمين .
ويفرقوا كلمتهم أو أن يقلبوا عقائد وثنية لم يذكروا في حقيقتها . وهي
ليست أكثر من عبادة المادة وقبول الوحيها . ويقروا مصريين على عنادهم
بما لم يعرفه الإسلام في مبروه الصريحة بل هي على الضد منه . ومؤلفاتهم
طافحة ببعادهم الفارغة ، تمكنوا أن يستهووا كثيرين ، فاقبلوا لهم ،
وقبلوا آراءهم ، لما هو كوا به من دعوى (الكشف) ، و (الإشراق) ،
و (القيص) ، والوصول إلى (العلم الذاتي) .

حاول ابن عربي بث دعوه ، وسبم أفكار الناس بما زوقه من قول
وقام عما راغ به عن الإسلام . فآدى ذلك إلى نتائج خرجت بالناس عن
الإسلام . وجاء على هجة ابن سبعين . وعلو الدين القنوي ، وجلال الدين
الرومي ، والشهرزوري ، وعبد الكريم الجلي ، وكثيرون .

هذا ولا أرى معنى في الانتصار له ، فأقول بين ملسم ومكتوب
عليه من أهل الإبادة ، وبين ما هو معروف بالنسبة إليه ، إلا أنه مؤول مع
أن التأويل واللس لا يكون عاما في آرائه كلها . مع أن اللسان يتخفى بصورة
لا يشر بها كل أحد . ولكن هذا مطعون فيه من الأول إلى الآخر .
والنصيب ليس من شأن المسلم الخالص المبرد من الأهواء .

نحن لا تكبر الأشخاص فتذكروا ما قالوا ، وأن نحرمي الوسائل للعب
 هضم ، أو ترقيع ما قالوا لاسيما وما لا يأتلف وصراحة الكتاب ، أو ما حرم
 من الدين بالضرورة . وقاطعتنا أن نعرض القول على الكتاب لتبين حقيقته .
 ولا شك أن الأمتاذ طه عبد الحاق سرور ، والأستاذ أبو الملا عيسى قد
 أحاطا بالصواب فيما ذهبوا إليه .

وصفة القول : أن الناس فتوا ماين صربي من جراد إظهاره الصلاح
 والتقوى فبين أنه علو الرسوم ، وأكثر من تمسك بالتموه الباطنية وغلاة
 المصروف . ولأن أعظم ما فيها اعتقاد الألوهية في الأشخاص

وعلى كل حال نريد معرفة (طسعه الإسرائي) ، وحققهم لا أن
 نتخذها عقيدة لنا باعتبار أنها عقيدة من عقائد المسلمين . ونريد أن نعلم
 الوحدة والائحاد والحلول والتناسع لا أن نجعلها عقيدة لنا بل لتتوق أمرها ،
 وألا تنصرف إلينا على قاعة :

عرفت الشر لا الخير لكن لتوقيه

ولما كان اتباع هذا الرجل قد تكاثروا فلا نهمل أمثاله بلا جواب
 فلا يظن فيها أنها إسلامية ، فتال مكانة في النفوس . فالمسلمون لا يتحملون
 أن تنتج عقائد رائجة ، تعلن بين المسلمين . فتحن لا نصبر على هؤلاء ،
 ولا نقبل أن يذنبوا ما عندهم ، بل من حضا أن يجيب هؤلاء على أقوالهم .

والحرية مهما كانت واسعة المدي فلا تقبل ما شوش للفتنة ، ونفس
 عليها أمرها . فالجواب ضروري ، كما أن الدليل لنا طرقه الاحتيال يطل به
 الاستدلال وتنظيم الحوث في النقد ضروري . وأن يسمع للجواب ، فلا
 يتوك هؤلاء وفأهم يصولون ويحولون . والحق أحق أن يتبع . فلا يقبل كل
 قول من كل قائل دون مناقشة نعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا .
 والله ولي الأمر .

الباب الثاني

آراء

الفصل السابع

فَلَسَفَةُ الْأَخْلَاقِ الصُّوفِيَّةِ

عِنْدَ ابْنِ عَسْرِي

الدكتور توفيق الطويل

تمهيد في إطار البحث - المثل الأخلاق الأعل عند الصوفية - مكان ابن عربي من هذه التجربة الروحية - المشكلة الأخلاقية في ضوء وحدة الوجود - ارتفاع التبعة الأخلاقية عن المحب الراسل الى الله - تعقيب .

إطار هذا البحث :

من الواضح أن التجربة الروحية التي عاشها الصوفية وعلفوها تستند إلى مقومات أخلاقية لا تخفى ، لأنها مجاهدة لنفس الأمارة بالهوى ومساناة لتجربة التصفية والتطهير ، بالتجرد عن حلائق البدن وإغفال نوازعه ، فيتيسر للصوفي أن يترقى في سلم معراج الروحي حتى ينتهي إلى القناد عن كل ما سوى الله ، والبقاء بالله وحده - وهو المحبوب الذي يأنس إليه يقربه ويرى جماله في قلبه ، ويستشعر السعادة المطلية بالقناد فيه .

وقد كانت السعادة منذ الماضي السحيق - عند فلاسفة الأخلاق من اليونان خاصة - غاية قصوى لحياة الإنسان وممياراً لأحكامه ، وقد تلت طوال العصور الوسطى تحت سكان الصلورة من تفكير المسلمين فلاسفة وصوفية ، كانت السعادة تأملاً عبقياً ينتهي بالتصال الإنسان بالعقل القمعال عند الفلاسفة من أمثال الفارابي ، ومجاهلة لنفس حتى تصفو مرآتها ويرتفع

عنها حجب الحس فيكون القبح أو الألف - فيها تارة النزول - أو اتحاد
النسوت باللاهوت - فيها قال يزيد البطاني - أو حلول الخلق في
الخلق - فيها ذهب الحلّاج - أو وحدة الوجود التي تجمع بين الحق والخلق -
فيها أكد ابن عربي .

عاش ابن عربي هذه التجربة الروحية التي عاشها غيره من الصوفية
فشغل شطراً كبيراً من حياته بالتحاطة والعبادة والمراقبة والمخاطبة وعمرها
عما يزاوله الصوفية جميعاً ، وسيلان بعد هذا أن تكون تجربته قد صبغت فلسفته
التي انتهت إلى وحدة الوجود ، أم أعقت قيامه بوضع هذه النظرية ، سيلان
أن يكون ابن عربي صوبياً تلتف على طريقة الحلّاج وابن سمين - أو
فلسوفاً تصوف - على طريقة القلارابي وابن سينا - إذ يكفي أن يكون قد
عاش هذه التجربة وعاشها وحلول تفسيرها فيها خلف لنا من كتاباته ، حتى
تجتمع له فلسفة أخلاقية وإن بدت متأثرة في مؤلفاته هنا وهناك ، ومعنى
هذا أن ابن عربي قد شارك غيره من الصوفية في مقومات التجربة الصوفية ،
وإن كانت نظريته في وحدة الوجود قد تأدت به إلى الاختلاف معهم في
الكثير من مقومات المشكلة الأخلاقية . ومن هنا وجب أن نعهد بكلمة عن
الحجاب الأخلاقي المشترك بين ابن عربي وغيره من الصوفية ، وأن نقيب
بالحديث عن المقومات الأخلاقية التي انحد بها ابن عربي فلسوفاً أخلاقياً ،
فنحدد موقفه من المشكلة الأخلاقية في ضوء نظريته في وحدة الوجود ،
وذلك بمرص رأيه في الحرية التي تسود الكون ، ومكان الإرادة الإلهية
والإنسانية منه ، مع بيان موقفه من الخير والشر والثواب والعقاب ، وتحديد
مكان الإلزام الخلق من ملحه ، وكيف انتهى فضلاً إلى رفع المسؤولية
الخلقية عن الإنسان عامة ، وعن الصالح المحب الواصل إلى الله بوجه خاص ،
وإن كانت عناصر فلسفة ابن عربي الأخلاقية قد شاعت في تأويلاته المتناثرة
للآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي فسر بها تعاليم الدين الإسلامي .
وعلياً أن نلاحظ ونحن في مستهل هذا البحث أن رسالة «الأخلاق» التي

نشرت معزوة إلى ابن عربي قد ثبت أنها منقولة ، وأن واضعها هو يحيى
ابن عدي النصراني البغدادي ، وأن فلسفة ابن عربي الأخلاقية تنتمي إلى
كرى مؤلفاته ولا سيما الفتوحات المكية وقصص الحكم - وعليهما
خاصة سيكون مولنا في هذا البحث .

المثل الأخلاقي الأعلى عند الصوفية :

توارث المسلمون علم (فلسفة) الأخلاق عن اليونان . وقل منهم من
كتب فيه بطريقة علمية ، ويكاد لا يخطئ من يقول إن فلسفة الأخلاق في
الإسلام قد نبئت في ظل التصوف . وبحث بمجهد أهل الدين عبروا عنهم
العملية عن نوع من لئلل الأخلاق الأعلى ، وقصفوه بتأولاتهم التجريبية التي
عاشوها ، وقد شبه الكثيرون مهم علم الأخلاق سلم الطب ، وعُدوا
الرفائل أمراضاً نفسية ، وجعلوا صناعة طبيب الأرواح ملوثة الأكراس
وحفظ الصحة ابتغاء السعادة .

والأصل في التصوف المكرف على العبادة ، والاضطلاع إلى الله .
والإعراض عن وحرف الدنيا وزينتها ، والزهْد فيما يقبل عليه الجسمود
من لذة ومال وجاه . فيما يقول ابن خلدون في مقلته ، ثم أدرسته
تطورلت يعنيها منها أنه أضحي طريقة يعيشها السالك إلى الله ، لو مراراً
روحياً يتقل فيه الصوفي من علم الظاهر إلى علم الباطن ، لو سقراً روحياً
توامه للعبادة التي تسلم صاحبها إلى للكشف والإشراق ، والرجل عند
هؤلاء الصوفية لا ينال درجة الصالحين حتى يجوز مت عقبات ، أولها أن يخلق
باب النعمة ويفتح باب الشدة ، والثاني أن يخلق باب الفرح ويفتح باب اللذة ،
والثالث أن يخلق باب الراحة ويفتح باب الجهد ، والرابع أن يخلق باب
النوم ويفتح باب السهر ، والخامس أن يخلق باب الفنى ويفتح باب الفكر ،
والسادس أن يخلق باب الأمل ويفتح باب الاستعداد للموت (١) . وقيل إن

(١) رسالة الشيخية ص ٩٥ .

هذه المجاهدة تتمثل في حياة الزهد الذي يقترن بإرادة الحرمان من الدنيا وما فيها ، والتصميم على الانصراف حتى عما أباحه الشرع منها ، وتجريد النفس من علائق البدن ، ومحاربة توازعه الحسية ، أو التبحر بمصائب الطريق من فقر وقناعة وصبر ورضا وعبادة إلهية ، ومن أجل هذا اقتضت الاعتزال عن الناس والاختلاء بقاء الانقطاع لعبادة الله ، والانصراف عن تفرقة الناس لمزاولة الحياة الروحية ، وتحصيل العلم كنهجاً وإشراقاً ، وهو في النزول بين الإلهام والتعليم ، في استكشاف الحق ، فيقول : إن الطريق يقوم على - وتقديم المجاهدة وهو الصفات المضمومة ، وقطع العلائق كلها ، والإقبال بكنه المهمة على الله تعالى ... ولذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة ، وأشرق النور في القلب ، وانشرح الصلوة ، وانكشف له سر الملكوت ... فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر ، وقاض على صلواتهم النور ، لا ما تعلم والدراسة والكتابة للكتب ، بل بالزهد في الدنيا والتفرغ من علائقها وتفرغ القلب من شوائبها ، والإقبال بكنه المهمة على الله تعالى .. (١) .

وتمثل هذا تتلوه النفس ، وتصحو مرة القلب ويرفع حجاب الحس ويصل الإنسان يربه - أي محبوبه الأعظم - خلال مراحل في القامات من توبة وقناعة وزهد وفقر وصبر .. تقع أثناءها أحداث نفسية هي الأحوال - من قلة وقناعة ، صبر وسكوت ، جمع وفرق ...

وتمثل المجاهدة الجانب الأخلاقي في حياة الصوفية ، وتمثل في إطار ما قد على ما تقتض ، وتنطبع مرضاته تعالى على الاستجابة لأهواء الذات جزائها ، وهي محاولة وعرة لتخلص من الصفات القبيحة وعلمية النفس على آلتها ، لأنها تبدأ بالتوبة التي تجرد السالك من قيود الشهوات ومغريات الرغبات حتى يعظم نفسه عن المأكولات ، ويصرفها حتى عن المباحات فيما أشرنا من قبل ، ويقدر ما يكون زهد السالك في مع الدنيا وما فيها ، يكون اقترابه من الله وإقباله على حبه ورحمته على مرضاته ، فالمجاهدة تستهدف إزالة العوائق التي

(١) النزول : الأسبوع ٢٣ ص ١٩ -

تحول دون الاتصال بالله ، وذلك إما يكون عن طريق القناء الذى يهد آثاره درجات المراج الروحى ، وهو حال غشى فيها إرادة الإنسان وشخصيته وشهوته بقلته فلا يرى فى الوجود غير الله وإرادته وحده ، يقول القشيري : « إن من ترك ملموم أمثاله بساك الشريعة يقال إنه فى عن شهواته ، فلذا فى عن شهواته بى نيته وإخلاصه فى عيونه ، ومن رهد فى دنياه بقله فى عن رغبته ، فلذا فى عن رغبته فيها بقرصه وإبائه ، ومن عالج أخلاقه فى عن قلبه الحسد والحقد والبخل والشح والنعص والكبر وأمثال هذه من رهونات النفس يقال : فى عن سوء الخلق ، فلذا فى عن سوء الخلق بى بالقوة والصلق (١) » .

وهكذا بنا التصوف منذ القرن الثالث للهجرة طريقاً لتصفية النفس ، وتحصيل المعرفة بالكشف والإشراق وليس بالفعل كما هو الحال عند المتكلمين والفقهاء ، وسعى صاحب الكشف بالعارف الواسل إلى الله عن طريق قلبه الذى صفت مرآته واجملت عشاوته وزالت عنه حجب الحس .

بهذا يرى أن التصوف حين كان فى أولى مراحل استجاب الصوفية لتعاليم الله خوفاً من عذابه أو طمعاً فى نعيمه ، ولذا ما منهم بأن العالم يحصح لإرادة الله القاهرة المطلقة ، ولكن الصوفية قد انجذبوا منذ القرن الثالث للهجرة إلى حب الله حباً حراً عنه بقاءهم عن أنفسهم وبقائهم بالله وحده ، وجعلوا هذا الحب غاية حياتهم وملتقى آمالهم ، واعتزلت حرمهم على الاستجابة لتعاليم الله برباع من حبهم له ورغبتهم فى كسب مرضاته ، وجاء هذا إيماناً منهم بأن العالم ليس إلا بجلى لجمال الله ومحبه ، وتحول الله عند الصوفية من معبود يخافه الصوفى ويرهبه ، إلى محبوب يأسى بقربه ويصلح إلى مرضاته وبعد محبه ، وأضحى هذا الحب جماع الأخلاق الشرعية - فيما ذهب ذو القرنين المصرى - لأنه أوجب على المحب أن يحبه ما أحب الله ، وأن ينفق

(١) الرسالة القشيرية ، ص ٤٨ .

ما أبخسه ، وأن يصرفه عن كل ما يشغل الله ، ويقتلئ برسول الله ويلزم
سته ، قال تعالى : قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله (١) ، وجرنا
ارتدلت أخلاق السالكين إلى الحب الإلهي ، لأن قوله إظهار ما قد حصل
على ما للنفس ، والتضحية في سبيل الغير ، وتطهير القلب من آفات الرذائل ،
وطاعة الله ، وإقامة طوعه حتى قال يحيى بن معاذ الرازي : « ليس بصديق
من أدنى محبة ولم يحفظ طوعه » .

مكان ابن عربي من هذه التجربة الروحية :

قلنا إن ابن عربي قد عاش التجربة الروحية التي عاشها غيره من الصوفية ،
وأنه عانى المعاناة والرهقة والخاصية ومحوها عما عاناه غيره فانتفى إلى
نظرية فلسفية في وحدة الوجود جمع فيها بين الله والعالم في حقيقة واحدة ،
وترتب على هذه النظرية نتائج ميرته من غيره من الصوفية من ناحية ، وكان
لها نتائج لها خطرهما في تاريخ الفكر عامة والفكر الأخلاقي بوجه خاص .
أما الجانب الذي شارك فيه غيره من الصوفية فهو فيما كتبه عن المعاهدة
والجوع والفقر والزهد والفتاة والصبر والرضا وغيره من مراتب المراج
الروحي .

وقد رأى ابن عربي - كما رأى غيره من الصوفية خاصة - أن الثاية
القصوى لحياة الإنسان هي السعادة أو الكمال ، يقول : « كذلك الإنسان خلق
لكمال ، فما مره من ذلك الكمال إلا علة وأمر أصطرات عليهم . » (١) ،
وما هذه العلة إلا حجاب الحس الذي يحوق السفر إلى الله ، ولا يزول بغير
المعاهدة التي عرفها بأنها « حمل مشقة وجهه تسمى وحشي » ، وقوله
تحدث في فصل طويل من فتوحاته عن « كيمياء السعادة » التي تترق بها
القصوس الحسية حتى تحقق أقصى ما يائنها من الكمال ، تشبيهاً للتغير الذي

(١) سورة آل عمران ، آية ٢١ .

(٢) ابن عربي : الفتوحات المكية ٢ ، ٢٧٠ .

يدرك الحياة النفسية عند السالكين إلى الله ، بالتغير الذي يدرك العناصر
الغسية حين تتحول في الكيمياء الطبيعية إلى ذهب ، عن طريق السحر إلى
الله في معراج روحى تحدث عنه ابن عربى في أكثر من كتاب من كتبه ،
وأبان عن مراحل والرقى في مقاماته وجاهر بأن ما يموت النفس عن
التوصل إلى كمالها هو حجاب الحس الذى يرتفع بمجاهدة النفس ومعارضة
نوازها وقمع شهواتها حتى تتحقق لها الصفة والتطهير ، فتدرك بالكشف
ألا موجود إلا الله ولأن مائر المكائن صورة يتجلى فيها ، ولا يتحقق
هذا بنظر عقل ولا إدراك حسى ، بل الذوق - أو الحيان الذى يقابل الهمدان
عند الفلاسفة ، ومن أجل هذا أوجب على من ينشد السعادة أن يسعى إليها
بالعمل والتقوى والسلوك حتى يكون الكشف المحقق الذى لا تخطئه الشبهة ،
وذلك إما يكون وبكثرة الطاعات حتى يكون الحق مسموع وبصره وجميع قواه ،
فيعرف الأمور كلها بالله ، ويعرف الله باله ، ويتشدد من يريد التحقق بهذا
المقام فيقول : اشغل بامثال ما أمرك الله به من العمل بطاعته ومراقبة قلبك
قلبك فيما يحظر فيه ، والحماية من الله والترقوف عند حدوده والافتراق به ،
وإظهار جنابه حتى يكون الحق جميع قواك (١) ... »

وعرض ابن عربى للمعراج الروحى في كتاب «الإمراء إلى المقام الأمري»
فأشار إلى أن النفس ترقى فيه من عالم الشهوات إلى عالم الأرواح حيث يحيا
السالك بالإيمان والمصائب التى تتحقق بالمجاهدة ، وقد شبه بالمعراج النبوى
وجاهر بأن الصوفية ورة النبى الذى يلزمون شريعته ويسلمون بسنة ،
يتحقق لهم التقرب من الله بدوام ذكره والتأمل في أسرار كتابه ، والرقى
الذى يعملهم إلى الله هو الحياة الإلهية ، فإذا بلغوا النور الذى دمر له
بالمسجد الأقصى اقتعدوا بالنس في الرقوف إلى جانب حائطه - وهو صفاء
القلب - فإذا شربوا اللبن الذى رمز به لعلم القلب والكشف - طرخوا أبواب
النساء التى رمز بها لمجاهدة النفس - وروا وروا أبوابها الحنة والنار ، ووصلوا

(١) ابن عربى : الفتوحات المكية ٢ : ٢٩٧ - ٨

إلى شجرة النخيل الإيمان - وأشجوا أنفسهم من ثمارها ، وبهذا ترتفع
عن قلوبهم الخبيث ، وتكشف لهم الأمور .

بل صور ابن عربي للمرجح الروحي في صورة آكل من هذه الصورة في
خواتمه ، في الفصل الذي أشرنا إليه من قبل عن كيمياء السعادة (١) ويوصي
ابن عربي من ينشد السعادة أو الكمال أن يسترشد برسول الله ، ولا يفتح سدى
القل كذا يفعل للفلاسفة والمتكلمون حتى لا يتخلف في الطريق ، ويتصور في
معراج الروحي التي يسلكان إلى الله ، أحدهما يتبع رسول الله ويعتصم به
فيحصل علمه كشفاً وإشراقاً ، والثانيهما فيلسوف يأخذ العلم بالأدلة العقلية
من النظر العقري ، يدلان على اتفاق في نزول الرضاة النسيئة ، وبإعراش
المجاهدة . كل منهما بطريقته ، هنا نظره ، وهنا عما شرح له أستاذنا ومعلمه
المسي شروفاً ، فإذا تخلصا من قيود الجسم افتتحت لهما أبواب السماء وسارا
في طريقهما متفقين أول الأمر ، ثم يفترقان فإذا التليموف المتقل وقد
تخلكه الحيرة ونزلاء النعم ولستفرقه التذم على ما فات ، وإذا التابع
مُهْتَدٍ يود الإيمان إلى شهود تتكشف فيه أسرار الثلث الإلهية ، وتتصق
له السعادة العظمى .

ومع هذا فإن ابن عربي يجاهر بأن الماروف بالفة ما بلغت مرتبته في
القناء - لا يستطيع أن يتطمس من نفسه وأن يحو منها كل آثار عبوديته ، ومن
أجل هذا نصح الماروف ألا يلجى مقام الربوبية ، وأن يبق على عبوديته (٢) .
وقد صور ابن عربي الماروف الذي جمع بين وحدة للشهود ووحدة الوجود
ضيق السعادة العظمى في صورة « الإنسان الكامل » وقد قيل إنه واضح هذا
الاصطلاح الذي تمتع مقام عبده عبد الكريم الجيلاني (٣) وهو يمثل كل
معاني الكمال الإلهي ومن ثم كان أحق للوجودات بأن يكون خليفة الله في

(١) المصنفات ٢٢٠ وما بعدها .

(٢) ابن عربي هوسر الحكيم : ٢ - ٨٥ .

(٣) في كتابه : الإنسان الكامل في سرته الأولى والأخيرة .

كونه ، وهو يمثل في الأنبياء والأولياء بمخاطبتهم وليس بأشخاصهم ، وفي مقاصدهم التي عمده (بحقيقته وليس بشخصه) فإن جميع الأنبياء يرتون العلم بالباطني عن الحقيقة المحمدية لأنها مصدر كل خير وكشف والمقام (١) . أما كيف اجتمعت الصفات المحمدية في محمد صلى الله عليه وسلم فيقول ابن عربي في ذلك : « اعلم أن الله تعالى لما خلق الخلق خلقهم أصلاً ، وجعل في كل صنف خياراً ، ولجأ من الخلق خواص وهم المؤمنون ، ولجأ من المؤمنين خواص وهم الأولياء ولجأ من هؤلاء الخواص خلاصة وهم الأنبياء ، ولجأ من الأنبياء خلاصة المخلوقة وهم أنبياء الشرائع المقصورة عليهم ، ولجأ من المخلوقة خلاصة طيلة هم بقاء المخلوقة وهم الرسل أجسامهم » بإصطفي واحداً من خلفه هو منهم وليس منهم ، هو المهيمن على جميع الخلق جعله عبداً أقام عليه قبة الوجود ، وجعله أعلى المظاهر وأسناها ، صبح له نظام تصنياً وتعريفاً ، فطعمه قبل وجود طينة البشر وهو محمد صلى الله عليه وسلم لا يكابر ولا يقاوم ، وهو السيد ومن مواء سورة (٢) . . .

محمد هو الإنسان الكامل بإطلاق ، يليه الأنبياء فالأولياء ، ولكن عصر إسمائه الكامل ، وقد جاهر ابن عربي بأنه إنسان عصره الكامل .

وقد انتهى ابن عربي - كما انتهى كثير من الصوفية إلى وحدة الشهود التي تتحقق بالقاء الذي يتكشف فيه لسان الشهود بماء الصوف ، بعد استغراق الحواس في محبته وفناءه فيه حتى لا يرى غير الله ، ولكن الجليل في فلسفة ابن عربي نظريته في وحدة الوجود ، وقد تربت عليها نتائج يعيننا منها موقفه من المشكلة الأخلاقية .

وقد عرض نظريته في شروحته وقصوده بشيء كثير من التفصيل ، ومؤداهما أن الوجود كله حقيقة واحدة ، وأن عمل الخواصا متكراً في موجوداته الخارجية ، أو بلنا لفظاً ثانياً يتألف من الله وعالم الأعيان ، إنه حقيقة واحدة

(١) ابن عربي لموسى الحكيم : ١ - ٥٤ : ٥٤ : ٣ : ٢٧ : ٩ : ١٤٢ .

(٢) ابن عربي : القصصات المكتبة : ٢ : ٧٣ - ٢

هي إله من حيث هي موجودة لذاتها ، وهي العلم من حيث هي موجودة بذاتها ، وعن وحدة الوجود تفرع مله في الحب الإلهي ، وتشتأ موقفه من مقومات الأخلاق ، فالأيمان مجرد صدى يتجلى فيها الله ، وكل جميل يعمل للجمال الإلهي المطلق ، وكل محبوب يعمل للمحبوب الأعظم ، والحب إن تمكن من قلب صاحبه مثل له محبوبه حتى لا يرى إلا صورته ، ولا يسمع إلا صوته ، وعنده لا يملك السالك الحب إلا أن يعمل بتعاليم محبوه ، حبا له وكسبا لمرضاته ، لا خوفاً من ناره ولا طمعاً في نعيمه ، وهذا هو الحب للروحاني (١) وغاية أن يصير ذات المحبوب عين ذات الحب ، وذات المحب عين ذات المحبوب ، وفي هذا تقوم السعادة النقطية التي يستهدفها السالك إلى الله .

المشكلة الأخلاقية في ضوء وحدة الوجود :

كان لنظريته السائدة في وحدة الوجود أثرها الملحوظ في تصوره لقنومات المشكلة الأخلاقية ، وعليها لكي نحين حقيقة ذلك - أن نعرض المذهب في الجبرية ومكان الإرادة الإلهية والإنسانية منه مع بيان علاقة هذا موقفه من الخير والشر والثواب والعقاب ، وحقيقة الأحكام الخلقية على الأعمال الإنسانية ، وأن نعرف خلال ذلك مكان الإلزام الخلق من مله ، وكيف انتهى إلى وضع التبعة الأخلاقية عن الإنسان عامة ، والعارف المحب الواصل إلى الله بوجه خاص .

نشأت عن نظريته في وحدة الوجود فلسفته الأخلاقية التي تنمو في ذلك جبرية الصلابة ، وهي ليست جبرية مادية كذلك التي صدرت من وحدة الوجود الرواقية ، ولا تشبه جبرية غيره من المسلمين من أمثال الجهمية الذين أقر صواب العلم مستيراً بقوة عليا هي الله ، ولا تقارب رأى الأشعرية الذين يقولون إن الله هو خالق الإنسان ونفسه ، ولكن مؤداه القول بأن القوانين المعموسة في جملة الوجود قوانين إلهية طبيعية مبدئية ، وهي التي تقرّر مصير

(١) انظر غاسة القنومات المكتبة ٢ : ٣٣ وما بعدها

المعلم ، وأن التسليم بها هو الذي تأدى إلى دحضه الصوري المطلق بقضاء الله وقدره ، وغلوته الشحرو من رتبة البيروقراطية الشخصية لتحقيق بالوحدة الثانية مع الله (١) ، فكل شيء في العلم يجري بمقتضى قانون الحرية الأزلية ، وبمقتضى هذا الاحتضاد بأن كل إنسان يولد حاصباً لوطيقاً ، شريفاً أو خيراً ، وفقاً لما طعت عليه عينه الناتجة في العلم القديم (٢) .

ويعرض ابن عربي لتضيق القضاء والقدر فيقول إن القدر تعيين ونزع شيء على ما هو عليه في وقت محدد ، وأد القضاء - الذي يقبه - يستل في حكم الله بأن تكون الأشياء على ما هي في ذاتها على نحو ما عرقها منذ الأزل (٣) وبهذا يكون كل شيء قد تحرر معبره وفقاً لما اقتضته طبيعته الثابتة ، والله يعرف ذلك منذ الأزل ولا يستطيع أن يغير منه شيئاً ، لأن إرادته تقصر عن المستحيل قال تعالى : « وما ظلمتهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون (٤) » وقال : « وما أنا بظلام للعبيد (٥) » .

ويرى ابن عربي أن الإرادة الإلهية يراد بها العناية الإلهية ، أو الأمر التكويني الذي يشبه في ملحه الجبري القانون العام الذي يحكم الوجود ، وبمقتضاه يسر كل شيء في الكون حتى أصل الإنسان يجري وفقاً له

وتشبيهاً مع هذا يرى ابن عربي أن كل ما يبدو من خير أو شر مقدّر أزلاً بمقتضى طبيعة الوجود نفسه ، ويشأ من هذا (وجود خير أو شر) مهتفون أنبياء وضالون أشرار ، والله يعلم الأشياء على ما هي عليه ، ويريد ما كان يعلمها (٦) فالله يأتى الشر بمقتضى مشيئة إلهية - أو أمر تكويني - أي أن

(١) قصص الحكم ٢ : ٧٧ .

(٢) المصدر نفسه ١٥٨ - ٩ .

(٣) ابن عربي : قصص الحكم ١٥٥ - ٦ .

(٤) سورة النمل آية ١٦ ، وأنشور سورة آل عمران آية ٣ .

(٥) قصص الحكم ١ : ٤ .

(٦) المصدر نفسه : ١٦٩ و ١١٨ : ٢ : ٦٢ - ٣ .

الشر اقتضيه طبيعة عبه الثابتة ، وقضى الله بذلك منذ الأزل ، فقبل الشر لا يوصف في ذاته بأنه خير أو شر ، إنما يوصف بذلك حين يقاس بالغايب الخلقية أو النية . — وهي الأوامر التكليفية (١) . إن أفعال الناس جميعاً تصدر بمقتضى الإرادة الإلهية (الأمر التكويني) وإن خالف بعضها أوامر الله التكليفية . إن أفعال الإنسان تصدر عن نفسه ، ولكن بمقتضى طبيعته ، والقوانين التي تحكمه وهي منذ الأزل ثابتة غير متغيرة حتى أن الله نفسه لا يملك تغييرها ، والإنسان ينتظر من بين الأفعال للملكة فضلاً يريد الله منذ الأزل ، إن عناية الله قد اقتضت أن تتحقق أفعال الناس على نحو ما يستقر في أحيائها الثابتة بمعنى أن الإنسان إذا أتى بخير أجه هذا عن استبداده الأزل لإتيان الخير ، وإذا أتى شراً صدر هذا عن استبداده الأزل لإتيان الشر ، وحتى العبد في الحالتين ثمرة عمله أي ثمرة ما غطط عليه منذ الأزل (٢) ، فالشر يُفسر بأن الله قد أمر صاحبه بما يخالف لإرادته الإلهية ، ولا يكون إلا ما أراد الله ، ولهذا كان الأمر ، فأراد الأمر وقوع ، وما أراد وقوع ما لم ير به المأمور ، فلم يقع من الأمور مسمى مخالفة أو معصية (٣) ، فكل موحود يعين معصية عنه ويحقق لها السعادة أو النجاة ، وكل ما ينشأ عن أفعالهم مدح أو ذم مرده إلى عبه الخفية التي اقتضت صدور هذه الأفعال عنه منذ الأزل ، والله يأمر العبد بأن يأتي أفعالا ، وينهاه عن أخرى ويريد الله في نفس الوقت أن يطيعه بعض الناس ، وأن يعصيه بعضهم الآخر ، وهو تعالى لا يعلم إلا ما هو واقع ولا يريد إلا ما يعلم ، فالعبد في كل أفعاله — خير أكانت أو شراً — يطيع الإرادة الإلهية لأنه لا يأتي منها إلا ما طابق لإرادته الإلهية ، فإن أتى فعلا طابق الأمر أو انتهى الإلهي كان طاعة أو خير أو لا كان معصية أو شراً ، ومن أجل هذا جاءت كل المعاصي والشرور بمقتضى إرادة الله وطلعه الأزلين (٤)

(١) المصدر نفسه ١٠١ = ٢ = ٩٥

(٢) قصص الحكم ١ = ١٠١ = ٢٠١٢

(٣) قصص الحكم ١ = ٩٥

(٤) المصدر نفسه ١ = ١٠٥ = ٩٠ = ٢ = ١٠٢ = ١٠٥

وهكذا استبعد ابن عربي رتبة المحترلة الذين جعلوا الإنسان رباً أمثاله ، فقال إنها ليست من عمله لأنه مجرد قابل لا يملك إتيان فعل إلا إذا اكتسب قوة الفعل من فاعل ، والفاعل هو الله ، إنا الله عنده فاعل كل فعل ، حتى قيام فرعون بصلب الناس وتقطيع أيديهم وأرجلهم ، قام به الأفعال الله الظاهر في صورة فرعون وما رميت إدوميت ولكن الله رمى (١) ، ولكننا حين نحرز الأفعال إلى أعيان المسكنات نسميها أسباباً ، فإذا حرزناها إلى الفاعل الحقيقي (وهو الله) لم نردعها إلى أسباب جزئية (٢) ، بل إلى السالك الذي يصل إلى عين القرب من الله فيتمتع بوحشته الذاتية مع الله (وهي عاية التصوف عند ابن عربي وأمثاله من أصحاب وحدة الوجود) يسير مجرأ على الوصول إلى الله ، فإذا قدر له ألا يصل إلى الله كان مجرأ على الحرمان وإن كان مصيره في الحالة الأولى أن يكون مع أهل الجنة ، وفي الحالة الثانية أن يكون مع أهل النار المحجوبين - وإن حصلوا بعد هذا على نعم القرب من الله وأصبحوا في نعم (٣) ، ونشأ مع هذا ذهب ابن عربي إلى القول بأن إيمان فرعون صادق ، ومن ثم يجوز من غلب الحسب ، وخالفه هنا صريح الآيات القرآنية وتعرض للتكفير ، وإن ذهب في تلويحاته جرياً على عادته - إلى تسميه فرعون بالنفس الشهوانية في آخر صورها ، ويأتينا فيقول إنه فرعون لم يعمل إلا ما قضت به أولم الله (التكوينية) ، وإن خالف أولم الله التكوينية قبلت طاعته في صورة مسمية (٤) .

وإذا كان الأمر كذلك فما معنى الثواب والعقاب ؟ إلهما مجرد تعبير عن نظر البشر ، وما ينشأ عنها من لذة أو ألم في الحياة الدنيا ، إلهما ليسا جزءاً حياً في النار الآخرة ، بل هما جزء طبيعي لأفعال الإنسان وتصرفاته ،

(١) المصدق نفسه ٣ - ١٣٩

(٢) سورة الأتقان آية ٨

(٣) قصص الحكم ٢ - ٢١٤

(٤) قصص الحكم ١٢٢ - ٨

(٥) المصدق نفسه ٢٩٨ - ٩

فلا يحمّد العبد إلا نفسه ولا يذم إلا نفسه ، والله هو المملوح دوماً لأنه يفيض الوجود على العبد (١) .

ومع هذا لا يرى ابن عربي تناقضاً بين قوله إن الله يشاء وقوع العصية وقوله بتحريم ارتكابها ، لأن فعل العصية من حيث هو ، فعل تقضى به المشيئة الإلهية ، ولا شأن لها بتحقيقه على يد إنسان معين ، إذ يرجع هذا التحقق إلى الإنسان نفسه ، فإن أتى ما أمر به الله كان طاعة ، وإن خالف أمره كان عصية (٢) ، والأفعال في ذاتها لا توصف بأنها خير أو شر ، إنما تصاف إليها صفة الخير أو الشر لاختارات عرضية حسة : هي إلتصافها بقياس الفرق الاجتماعي ، أو مخالفتها للطبع ، أو عدم موافقتها للفرض ، أو احتلافها مع معايير للشرع ، أو قصورها عن درجة الكمال المطلوب (٣) ، وتفسر موافقتها لفرض بأن حكمتها على الخير أو الشر مرده إلى مدى علم من يصدر الحكم بموضوع حكمه ، فيكون الفعل شراً متى جهلنا حقيقة الخير للكامن فيه ، ذلك أن لكل شيء ظاهراً وباطناً ، فالنواء مر في ظاهره وهو خير للريض في حقيقته ، فلذا جهلنا حقيقته حكماً عليه بأنه شر ، وواقع الأمر أن النواء في ذاته ليس خيراً ولا شراً ، إنما يكون خيراً حين يصلح علاجاً لمرض ، و شراً حين يقصر عن تحقيق غرضه ، ومثل هذا يقال في سائر الأشياء وينسحب على أفعال الإنسان ، وهكذا لا تكون الأفعال في ذاتها موضع مدح أو ذم ، ولكنها — كما قلنا — مخومة للوقوع إلا أن ابن عربي يرغب هنا بعمل العبد جزءاً من نعمة أعماله بصورة ما ، فيقول إن الطاعة والعصية تصدران عن طبيعة الإنسان التي تمنح لقانون الوجود وهو قانون المشيئة الإلهية ، ولكنه يرى أن العبد من حيث خضوعه في أفعاله لطبيعتها يعد مسئولاً عن خيرها وشرها (٤) وأحد من هنا إلى مطلق الفعل أن يقول ابن

(١) المصدر نفسه ١ : ٢٥٤١ ، ٢٦٢ و ١٦٣ - ٤ .

(٢) المصدر نفسه ٢ : ٢٢٨ .

(٣) المصدر نفسه ٣٣٩ .

(٤) المصدر نفسه ٢٢٨ - ٩ .

عربي أن الله قد غفر لعباده معاصيهم ، وتجاوز عن ميثاقهم قال تعالى ولا تقنطروا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً (١) - وكل إنسان - حتى الشرير - مصير ، المعادة الأبدية وإن كانت المعادة درجات تسير معرفة الإنسان بالله ، فأهل النار مصيرهم النعيم وإن كانوا يعلمون بكل الحجاب ، أما أهل الجنة فمصيرهم أرقى درجات النعيم جزاء عرفانهم الكامل بالله (٢) .

هكذا ترى أن ابن عربي لم يفسح في قلمه مكاناً لللاثم الخلق ممتاء التقي ، الإنسان يأتي الشر استجابة لأمر قضى به الله منذ الأزل (وهذا هو الأمر التكويني عنده) وكل إنسان يفعل ما أوداه الله حتى حين يخالف أوامر الله ونواهيه ، إما أني شرأ أو امتنع عن إتيان خير (أي إذا عصى أمر الله التكويني) كان بذلك يطيع أمره التكويني ، وهذا نفسه يؤذن بارتفاع المستوية الأخلاقية عن الإنسان حتى ولو كان فرعون على نحو ما أشرنا من قبل

إن الإنسان منه لا يحاسب على اتصاله إلا كما يحاسب الحجر الذي يتحرك وفقاً لقانون الجاذبية الطبيعية ، فإذا هوى على إنسان فهشم رأسه انضت مسئوليته عما يحدث من ضرر ، فإن أفساد الإنسان تجرى وفقاً لقوانين الله وتحدد طبيعته ، إن الإنسان مكلف (أي مسئول) لأنه هو الذي يطيع ، والله هو الذي يأمر ، ولكن ظاهرة الإنسان والله واحدة ، والآخرة والآخرة .

ولكننا نعلم ابن عربي أشد الظلم إذا قلنا أن وحدة الوجود عنده هي التي انتهت بالتصوف الإسلامي إلى حتم المشكلة الأخلاقية على النحو السالف الذكر ومنعز في بيان ذلك في التعقيب الذي نختتم به هذا البحث.

(١) سورة الزمر ، آية ٢٩ .

(٢) قصص الحكماء : ٤١ - ٤٢ : ٩٤ - ٩٦ .

ارتفاع المسئولية الخلقية من الحب

وأينا كيف أن ابن عربي في ظل جبريته العارمة التي تهيم على الكون قد وضع المسئولية الخلقية من الإنسان ، ونريد أن نقف قليلاً عند موقفه من تبعة المعارف الثاني في حب الله ، لمعرفة كيف جاهر ابن عربي بهدم مسئولية من أضلّه ، بحجة أنه مطلوب العقل فاقد القدرة على حرية الاختيار ، والمعروف أن التبعة لا تكون إلا مع توافر ركنيها مجتمعين : القمع ، والحرية ، فلنقف لبيان هذا محتمل على موصفه :

يعرض ابن عربي في فتوحاته (١) لبيان الصفات التي تضاف إلى الحب القلبي في حب الله فيقول إنه جاوز الجنود بعد حفظها ، شأنه في هذا شأن أهل بدر الذين عثر الله دنوهم وأباح لهم أن يفعلوا ما يشاؤون ، ويزيد ابن عربي فيقول وإن حكم صاحب الحال حكم المختون الذي ارتفع عنه القلم ملا يكتب لاله ولا عليه ، وهل يحاسب المختون الذي فقد عقله حل ما يأتي من أحوال ، أويتحق من أجلها ما يشاء أو ملامة ؟ والله يعلم من عباده المحبين له أنهم غير مطالبين بالقيام بما كلفهم به ، فأعقبت صهم التكليف ، بل زاد فأباح لهم مجاورة الجنود ؟ أي أسل لهم ما حرم على غيرهم ، وأذن لهم بأن يفعلوا ما يشاؤون !

ويزيد هذا وضوحاً فيقول إن الحب ، « مثل الداء جرحه جبار » (٢) ، ويعسر هذا قصة يقول فيها إن خطافاً في قبة سليمان قد راود خطافة كان يجها ، فقال لها : لقد بلغ مني حبك أن لو قلت لي أهل هذه القبة على سليمان لقطعت ، وسمعه سليمان فاستدعاه ليحاسبه على ما قال ، فقال له الخطاف : لا تصجل فإن المحب لساناً لا يتلق به إلا المختون وأنا أحب هذه الأئمة ولهذا قلت ما قلت ، والحق أن ليس عليهم حرج لأنهم يتلقون بلسان

(١) ابن عربي ، الفتوحات المكية ٢ : ٣٥٧ - ٣٥٩ .

(٢) أي إذا حرج أحداً (صابه وتسمه برشته) كان هذا جباراً له حقاً وبهتاله كان الجرح بريئاً حتى من الضمير .

الحجة لا بلسان العلم والعقل ! فاضلعت سليمان وحفا عنه ، ويصقب ابن عربي على القصص فيقول : إن هذا جرح قد جعله جباراً ولم يضاعفه به ، وكذلك الحب لا يؤخذ على ما يبدو منه خروجاً على تعاليم الله ، ولا لأن الحب مزيل للعقل ، وما يأخذ الله إلا العقلاء ، لا المحيين ، فإنهم في أسرهم ونحت حكم سلطان الحب ، إن الله يفر عن زلات الحب وساحبه دون ما حاجة إلى توبة ، إنما يفعل الله ذلك امتحاناً وقضلاً ، وعد ما أجرحه الحب للناس جباراً ، وما توقعه به الحق من وقوع الانتقام جباراً ، ومن أجل هذا عفا عنه بغير عذر ، إن البهيمة لا تصعد ضرر العباد ولا تنقل ، مخرجها جبار ، وكذلك الحب حين يفتد إنما لا يقصد ضرراً ، ولا ينقل ما يفعل ومن ثم كان جرحه جباراً ، والله الحجة البالغة فلو شاء هناكم أجمعين .

ويعقب ابن عربي في تفسير رأيه وذكر المبررات التي تسوغ ارتضاع المسئولية الأخلاقية عن الحب فيقول : إن الحب غير مطالب بالقيام بالأدب (الواجبات) ، إنما يطالب بالأدب من كان له عقل ، وصاحب الحب وطأن ماله العقل لا تلزم له فهو غير مؤاخذ في كل ما يصلو عنه .

هكذا أكد ابن عربي أن الحب الثاني في الله غافد العقل ، مطلوب لقاهرة على حرية الاختيار ، والمسئولية — في عقائد الدين ، وحتى في القوانين الوضعية ومطالب الفلسفة الحقيقية — لا تستقيم بغير توافر ركنيها مجتمعين : العقل والحرية .



تنقيب :

نتناول هنا التنقيب بوضع ملحوظات عن الجانب المشترك بين ابن عربي وأمثاله ومن الصوفية ، تليها أنتمى عن الجانب الذي انفرد به بحكم نظرية في وحدة الوجود بوجه خاص :

وضع الصوفية السعادة في قمة الحياة الروحية التي عاشوها ، ماروا ٢٢ سنة بتحقيق اتصال السالك بربه عن طريق حبه ، وصرح ابن عربي بأنها تقتصر على وصول العبد إلى عين القرب من الله حتى يتحقق بوحده اللقية مع الله ، فيلزم له الوجود كله حقيقة واحدة - هي الله من حيث هي ملة للناس ، والعالم من حيث هو معلول لله ، والطريق إلى ذلك إنما يكون بالتحل في حياة التي ترفع حجب الحس القائمة بين العبد وربه ، وهي عند ابن عربي حياة وصرقة تقتضي احتمال مشقات نفسية وبدنية معاً ، وتطلب اليأس التام من حياة الدنياه وتصمية النفس ، فالمرید يتزل الناس في بلاء سلوكه ، ويعتمد في تهايته إلى الخلوة حتى يتحقق بالأنس . وقد أدى هذا علمه إلى انسحاب الصوفية من الحياة العامة ، وانتهى بالسالك إلى النظر إلى الوجود كله من خلال ذاته ، والاكتفاء بسعادة عليية باطنية تقوم في القلب عن قسمة والبقاء بالله وحده .

ولعل هذا أن يذكرنا من سفر الوجوه بفلسفة الأخلاق عند الرواقية ومن حجب متعهم من الأخلاقيين فقد وقفوا عند السعادة السلية غاية قصوى لحياة الإنسان ، وإن لم يتجاوزوها - بحكم نزعهم للمادية - إلى حالات الاتصال بالله والاستمراق في حبه على نحو ما فعل ابن عربي وغيره من الصوفية . وقد جاهر الرواقية بأن الطريق إلى تحقيق السعادة هو بمجاهدة النفس بتقميع الشهوات ، ووأد الرعبات وإمالة اللذات تناساً للهوى الباطني وراحة اليأس وطبائفة النفس ، وتؤدي بهم الاعتقاد في هذه السعادة اللاتية السلية إلى الانسحاب من الحياة العامة ، وإقامة الإنسان مركزاً لتكون قلوبهم تستلهم على انتشار اللذات Anthropolatry والنظر إلى الوجود كله من خلالهما وهذا هو تمركز اللذات ego-centric (١) ، ولعل شيء قريب من هذا انتهى ابن عربي ومن ذهب منه من صوفية الإسلام فيما يلي .

(١) النظر في خصائص الفكر الخلفي كتابنا : الفلسفة الخلفية - نشأتها وتطورها من ٨٩ وما بعدها (طبعة ثانية ١٩٩٧) .

وحقيقة أن الأخلاق تقتضى عند علامتها مجاهدة الجانب الحيواني في طامع البشر ، لأن قولها ضبط الأهواء والرغبات ، وتنظيم الجيول القظرية والمواطف المكتسبة بهيأة من العقل ، ولكن الصوغية قد تجاوزا الضبط والتنظيم إلى إثارة صراع باطنى بين الجانب الروحى والجانب الحامى في نظر البشر ، وإنّا كان الرواقية وأمتلهم قد عمدوا إلى إمانتالذات ، فإن الصوغية عامة قد جاهرنا بأن الأخلاق تقتضى بتحريم منع الحياة ولذاتها على الإنسان ، وأن ما أباحه الشرع منها قد جاء استثناء من هذه للقاعدة ا وقالوا إن الجسم بترواته وميوله مصدر الشرور والماسى ، وصر التصرفات القبيحة والأفعال الملمومة ومن أجل هذا اقتضت تصفية النفس العمل على وأد الفرائز وقمع الرغبات وحبس المواطف وإماتة الجانب الحامى حتى يرتفع حجاب الحس وتصفو مرآة القلب وتيسر معرفة الله من طريق حبه ! مع أن الدراسات البكولوجية الحديثة قد أكلت أن النفس البشرية كل متكامل يسمح بين الجانب الإنساق والجانب الحيوانى معا ، وأن صحها رهن بالإبقاء على الجانب الحيوانى مع الاهتمام بتنظيم نيلزحه بهدى من العقل ، أما العمل على إماتة الجانب الحامى فله يبرص صاحبه إلى اضطرابات عصبية أوغمرالات تصفية لها خطرهما على صلاحه .

ولإنّا كانت السعادة الفردية قد انحلت مكان الصداقة من طسقاالأخلاقين من القلهاء ، فإن المثلثين منهم قد نقلوا مركز الاهتمام من هذه السعادة إلى الواجب مبلأ يكفل في هاية الأمر سعادة المصروع ، لكن ابن عربى لم يكن في وسعه — وقد آمن بوحدة الوجود وما تقتضيه من جبرية صارمة — أن يضع في منعبه مكاناً للإلزام الخلقى بمماته الخقيق ، وانحق الواجب مبلأ أخلاقيا يسير بمقتضاء سلوك الإنسان ، بل إن دعوته للفرقة كهيئة بأن تمنع قيام قواعد للأخلاق ، لأن هذه القواعد تصبح غير ذات موضوع متى اعتزل الإنسان غيره من الناس ، وقد قنع ابن عربى في تصور الحياة الروحية بأن ينتهى السالك في معراجة الروحى إلى التحقق بوحقه مع القلات الإلهية ،

فأخفى في غمرة هذا واجب كفرد في أسرة ، ومواطن في أمة ، وحضر في مجتمع إنساني .

وزاد ابن عربي فأنفخ مع غيره من الصوفية إلى الدعوة للفصائل السلبية من مجاعة النفس ، ومخاربة لموازع الحس ، وقيود الزهد والفقير والتواضع والتوكل والصبر والحلم والجوع والتواضع ونحوه ، حتى الإرادة انحللت معنى سليما فأصبحت إرادة المجاهدة لتحقيق هذه الفصائل ، والعمل على ترقى المراتب من حقد وغضب وكبر وحسد وادعاء ونحوه ، وبهذا انحطت الدعوة إلى إكبار الفضائل الإيجابية من عمل وشجاعة وإقدام ومغامرة وتقدير للواجب .

ومصادقا لهذا نسوق شاهدا من صفات المعارف الذي بلغ قمة الحياة الروحية ، فالمعارف عند ابن عربي يتم بأمارات أهمها - فيها يروى قتلا عن الجنيد ومعقبا على ما ينقله (١) أن يكون حائقا ، برأ بالبقاء ، أسوأ لحسه ، يعرف عن الشارع أن في الموت لقاء الله فتتضمن عليه الحياة الدنيا شوقا إلى هذا اللقاء ، فيه حياة وحلم ، بطنة جنانع وبندة حار ، لا بأسف على شيء ، تبكي عينه ويفسحك قلبه ، وهو كالأرضي يطردوا الر والفقير ، وكالسحاب يظل كل شيء ، وكالمطر يسقي ما يحب وما لا يحب ، يكثره على نفسه ، وشأنه على ربه ، يصيح ماله ، ويقف على ما الحق ، لا يلاحظه الأغياره فو قمر وذلة يورث حتى وعزة ، يرجو ولا يرجي ، رحيم مؤنس ، إمامة ، طالع بلاده ، قابل أمر ربه .. ثم يصيب ابن عربي إلى ما ينقله عن الجنيد أمارات أخرى للمعارف فيقول إنه يتميز مع هذا كله بأن يكون خاضع للذكر ، مشفقا على كل عباد الله ، بريئا ممن يبرأ منه ، لا يقول كن أدبا مع الله ، له صف على شهوته ، يئذى القطاء دون من ، لا يؤاخذ الجاهل بجهله ، يقضي بين الخصمين بما يرضى الخصمين ، ينضب لنفسه الله ويرضى برضاه ، يحسن للمسيء والمحسن ، يرجع إلى الله في كل أمر ، يفر عن الانتقام

(١) الفتوحات المكية ٣ = ٣١٦ - ١٨ .

نفسه ، بعدل في الحكم ولا يتصف بالظلم ، إذا أعطى زعم المحلى إليه أن
 العطاء أمانة طلب إليه أن يسلمها إليه .. يعمل ما يبغى كما ينبغي لا يبغى . الخ
 ويبدو أن هذه الصفات تنط عليها نعمة سبحة لا تحصى ، لأن أكثرها
 لما يتحلى به القديس المسيح ، وليس المسلم الذى يجمع وفقاً لفئته بين
 الدنيا والآخرة ، ويسعى لكل منهما حقاً ، وإن جاء في مطلع الصفات
 السابقة للذكر أن المعارف هو المتحضر بأحلاق الله حتى كأنه هو ، وما هو ..
 ونسب ابن عربى أن الله يتصف عند الصوفية وغيرهم بما سموه بصفات
 الحلال ، فيقال إنه قوى جبار قهار معز ملك سريع الحساب .. إلى جانب
 ما يتصف به تعالى من صفات الجمال المائل في وصفه بأنه المحب التفتيق
 الرحيم الضار ... وقد كان القرآن إذا أوصى بالزهد قرن ذلك بطلب السعى
 واتمى الرزق ، وإذا دعا إلى الصبر والحلم والدعة وغير ما من فضائل
 سلبية ، تصلى الدعوة إلى القوة والمثبة .. في غير عنوان على أحد . وهكذا
 تستقيم الحياة الأخلاقية للصحيحة بالجمع في توازن واتساق بين أخلاق
 القديس المسيح وأخلاق السادة في فلسفة نيته (١٩٠٠ م) Nietzsche
 وقد كان الصوفية على عكس التفهاء يرون أن القلب وليس الخواص
 هو مناط التكليف (الإلزام) فتدعى بهم هنا إلى تقديم النية على العمل ،
 وربط أخلاقية الأفعال ببولتها دون نتائجها ، وأقصى هذا البعض إلى
 القول بأن غاية التكليف الشرعى هو الاتصال بالله ومعرفة حقيقته من طريق
 التصفية والتطهير فإذا اتصل السالك بربه تحققت النية ومقط عنه التكليف
 ومن هنا جاءت الإباحة ، أما ابن عربى فقد رأينا كيف انتهى بنظره في
 وحلة الوجود إلى أن مصدر التكليف هو الله والكلف بتسميه هو الله الظاهر
 في صورة الإنسان ، فالأمر والأمر واحد ، وتأتى هذا إلى امتناع
 التفرقة بين الخير والشر ، بين الاستقامة والإباحة ، لأن الأفعال في ذاتها
 ليست خيراً ولا شراً ، وإنما تكون كذلك لاعتبارات عرضية أشرنا إليها
 من قبل ، ونحن الإلزام الخلقى بمقتضى الحق .

ولكن ابن عربي قد شارك غيره من الصوفية منذ أيام رابعة العلوية (الوفاء عام ١٨٥ هـ) في قطع الصلة بين أخلاقية الأفعال الإنسانية وجزائياتها ونظمتها ، إذ نصح بدوره إلى حب الله للخلق ، والصلب بتعاليمه حباً له وكسباً لمرضاته ، لا طمعاً في نعيمه ولا خوفاً من جسيمه ، وتخلت طويلاً عن هذا الحب الروحاني للزينة ، وأثره على الحب الطبيعي الذي يستهدف تحقيق المقرب - وهو حب الخلق فيما سمته رابعة العلوية - ولرجع ابن عربي إلى الحب الإلهي للزينة كل نزعة أخلاقية ، وروح الخواصات باعاً على فعل الخير أو ارتكاب الشر ورد أخلاقية الأفعال إلى البهائم والحيات دون النتائج والآثار ، فباعلت هذه النزعة بين وبين الصوريين من الصوفيين والوضيحين من الأخلاقيين ، وإن ظلت معها مسافة الخلف بين وبين الصوفيين منهم بعيدة جداً (١) .

يقول أن نقول إن ابن عربي وغيره من أتباع وحدة الوجود لم يكونوا أول من هدم مومعات المشكلة الأخلاقية - كما أشرنا من قبل - فإن المراجع لأروحي عند الصوفية - قبل ابن عربي - انتهى بالسالك إلى أقصى غاياته ، وهي القضاء (أو السكر أو العية أو غير ذلك من أسماء) وفيه يفقد السالك - وقد أسكره حب الله - وعيه ، ويضل عن نفسه ، وينقل عن الدنيا حوله ، ويعيب عن شعوره ولا يشعر بغير فعل الله وإرادته المطلقة التي تسير كل شيء ، وقدرته المطلقة التي تدبر كل شيء - هذه هي وحدة الشهود وفيها تمحي صمات النفس ، وترفع حجب الاختيار والتصرف والتقدير ، ومن هنا كان تجرد الصوفية الكرام عن إرادتهم وقدرتهم مما لا إذا عرفنا أن فلسفة

(١) من طريق المقالات أنوارهم الحسنة الصوفية من الأخوين ، كتاب ١٨٠٤ هـ قد رأينا يد ابن عربي خمسة فروع - أن الفعل يصح قانون الأخلاق ويفرضه من صلبه - بلغة ابن عربي (مع قصائد ابن أبي الأسر واللوهر وأسد ولكن ابن عربي لم يمتد إلى الالتزام وفق الحرية ، فيما أقام كلفه الإلزام بقانوناً حاداً لا يفرق امتثالاً ، وجعله شاملاً على حرية صلبه الذي يفرضه على نفسه ، ويطلبه بمعنى إرادته - (انظر كتابنا الفلسفة الصوفية : لغاتها وتطورها في الفصل الثالث من الباب الرابع) .

الأخلاق تقصر دراساتها على السلوك الذي يصدر عن إنسان يتمتع بالقوة على التغلب وحرية الاختيار أدركنا أنها تشيع من دراساتها سلوك مثل هذا القاتل من نفسه وعن كل مخلوقه .

وفي تصور الصوفية للإرادة والحرية ما يؤكد المعنى الذي تسهله ، فالإرادة عندهم بهذه الطريق إلى الله ، والمريد (وهو صاحب الإرادة) هو في صرحهم من لا إرادة له ! لأن من لم يتجرد عن إرادته لا يكون مريداً ! وأول مقام المريد لإرادة الحق يسبقه إرادته (١) أما الحرية فتكون في التخصص من رقب المخلوقات حتى لا يسرق السالك عاجل دنيا ، ولا حاصل هوى ، ولا أجل منى ، ولا سؤال ولا قصود لا لرب ولا حظ ، وحقيقة الحرية تكون في كمال العبودية ، ومن صلق في عبوديته قد تحرر من رقب الأغيار كانت آية حريته أن يترك عن الدنيا حتى يستوى عند حجرها وذوبها (٢) وواقع من هذا كله أن مثل هذا السالك الذي نرى من صفة وتفقد وعيه وسلب إرادته ، وغاب عن العلم حوله ، لا يميز بين خير وشر ، ولا يحسن إصدار حكم أخلاقي على فعل إنساني ، ولا يصلح القيام بإلزام أخلاقي وبالتالي ترتفع مسؤوليته الأخلاقية عن كل فعل يأتيه .

فإذا كان ابن عربي قد زاد على وحدة الشهود السالفة الذكر نظريته في وحدت الوجود ، فلم يفتح بقوله : لا أرى غير الله ، بل زاد فقال لا موجود إلا الله ، وصرح بأن القضاء حال يتحقق فيها السالك بوحلته الذاتية مع الله ، لأنه يموت من حواسه وعقله فتسقط روحه وتترك حقيقة الوجود فينكشف لها الحق ويذول كل فرق بين الواحد والكثير ، بين الله والعالم ، إذا كان ابن عربي قد زاد هنا على وحدة الشهود عند سابقه من الصوفية ، فإنه من وجهة النظر الأخلاقية لم يرد شيئاً ذا بال ، إلا إذا تركنا المبادئ وبعثنا إلى الحياة اليومية والواجبات الجزئية ، عندهم يجوز أن نقول إن القضاء حال

(١) قرآن للشريعة ، ص ١٢٠ و ١٢٢ .

(٢) المعنى نفسه ، ص ١٢٠ - ١٢١ .

طارقة تمرى صاحبها في ضرات منقطعة ولا تنوم في العادة طوال حياته ، أما وحدة الوجود فنظرية فلسفية تمتلك صاحبها ولا تنفرد به ، أى أن تأثير الفناء في حياة الصوفي مؤقت منقطع ، أما تأثير وحدة الوجود فيلوم بديوم صاحبه ويؤثر في سلوكه اليومي بقتل إيمانه بنظرية الفلسفية ، أما إذا نحطينا الحياة اليومية إلى الميادى وقتنا عند غاية الحياة الصوفية عند أصحاب وحدة الشهود وأصحاب وحدة الوجود جاز أن نقول بأن ابن عربى لم يزد من وجهة الفلسفة الحقيقية على ما قاله قبله أصحاب وحدة الشهود شيئاً ، بال ، لأن سقوط الإلزام الخلقى والارتفاع التبعة الأخلاقية ونحو ذلك ، إنما تحقّق في تصوف أسلاف ابن عربى من فنوا عن أنفسهم وعشقوا بوحدة الشهود .

والآن نود - في ختام هذا البحث - فنشير إلى أن فلسفته الأخلاقية تبلى متضمنة في تأويلاته لتعاليم الإسلام الحقيقية ، وهذه التأويلات تسعى النظر بكثرة ما فيها من تناقضات - وبما أدى إليها حرصه على التوفيق بين إله نظريته الفلسفية وإله الأديان - وربما بدت هذه التناقضات في بعض الموضوعات التي كانت حرمها تعصباتنا السابقة - ومع هذا قيل إن ابن عربى كان في الحق ظاهرياً من أتباع ابن حزم الذى نفى في تفسير القرآن عند ظاهر آياته - فيما لاحظ جولد تسبير Goldziher وارتد نونك G. Van Ardenne وغير T.H. Zeir وكان يقوم بفرائض الإسلام ويتمسك بمبادئه في شبهة تور باطنى لغاضبه الله عليه - فيما كان يعتقد - وقد أشرنا في ثنايا هذا البحث مرات إلى حرصه على أن يجعل ملوك أهل الطريق متمشياً مع كتاب الله وسنة رسوله ، ولكن يبدو أن نظريته في وحدة الوجود هي التي حمله على أن يشتط في تأويلاته للآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، ويحمل ألفاظها فوق ما تطيق من معان حتى تبلى على اتصال مع نظريته ، وقد تأدت به هذه النظرية إلى القول بوحدة الأديان - للترز منها وغير المترز - وإبطال العبادة التي يقصرها أصحابها على مجبى واحد يسمونه إله ، كما باعثت به وبين الإسلام الذى أكد أنبياء الخلق والمخلوق ، وصور الله خالقاً

للموجودات مديراً للكون معنياً بأمرو - كما باصطت هذه النظرية نفسها بين
 ١٦٧٧ + Spinoza واليهودية من ناحية والمسيحية من ناحية أخرى -
 على أن النتائج التي أسفرت عنها نظريته في مجال الأخلاق لم تكن أقل
 خطراً ، إذ نشأت عنها جبرية صارمة مبنت على الوجود كله ، ونسطلت
 معها إرادة الإنسان وتوقف تفكيره ، وامتنعت الصخرة بين الخير والشر
 والتمييز بين الثواب والعقاب ، وسقطت قيمة الإلزام الخلق ولو تفتت المهولة
 الأخلاقية بزوال وكتبها الرئيسين - العقل وحرية الاختيار ، وتداعيت بذلك
 كله أركان المشكلة الأخلاقية في فلسفته .

أهم مصادر البحث :

- ابن عربي (عجى العين) :
(١) الفتوحات المكية (ولاسيا الجزء الثانى) طبعة مطبعة دار الكتب المصرية
الكبرى بمصر .
(٢) فصوص الحكم : نشرة الدكتور أبو العلا صمبى دار إحياء الكتب
العربية : عيسى البابى الحلوى مصر - (١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م) .
القشيري (أبو القاسم عبد الكريم) الرسالة القشيرية في علم الصوف (المطبعة
النسبية بمصر ١٢٨٥ هـ) .
الغزالي (حجة الإسلام أبو حامد) إحياء علوم الدين (ولاسيا ج ٣) -
المطبعة العثمانية المصرية (١٣٥٢ هـ - ١٩٣٣ م)
دكتور أبو العلا صمبى : التصوف - الثروة الروحية في الإسلام دار المعارف
فرع الاسكندرية ١٩٦٣ .

A.E. Affifi, The Mystical philosophy of Muhyi-Din-Ibnul Arabi
(Cambridge University Press 1939) .

الفصل الثامن

المعرفة عند يحيى الدين بن عربي
فذكر محمد بن علي

منبر في عرضنا آراء هذا الحكم الخليل في المعرفة على قسم اثنين الذي تقتضيه هذه البحوث الموضوعية ، وهو إغضاؤنا عن بسط حياة أولئك الأفلذ ومتجانهم وآرائهم في الجوانب الأخرى من الحياة الفكرية ، انقاد للتطويل فيما لنا بصلده حتى لا نبتعد عن غايتنا المحددة التي نهض إليها ، ولهذا سنشير إلى سبه ومولده وحياله إشارة عابرة لا تريد على كونها بصيماً من الضوء سلطه على حياة هذا الفيلسوف الصوفي الصلافي الذي ملأ جوانب الحياة الفكرية الإسلامية بأبرز نواحي السطعة والمخلود . وإليك هذا الشراع البسيط على تلك الشخصية التي هي في ذاتها أسطع من الشمس ، وإن خفيت على كثيرين من المعاصرين .

نسبه :

هو محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي من ولد عبد الله ابن حاتم أخى حاتم بن حاتم من قبيلة طيء مهد النبوغ والعمق العقلي في جاهليتها وإسلامها . يكنى أبا بكر ويلقب ببحي الدين ، ويعرف بالحاتمي وداين عربي لدى أهل المشرق فريضاً بينه وبين القاضى أبي بكر بن العربي .

مولده ونشأته :

ولد في يوم الاثنين السابع عشر من رمضان عام خمسائة وميتين هجرية الموافق ٢٨ يولية سنة ألف ومائة وخمسين وميتين ميلادية في مدينة ومرمية بالأنطلس ، وهي مدينة أنشأها المسلمون في عهد بني أمية . وكان أبوه علي بن محمد من أئمة الفقه والحديث ، ومن أعلام الزهد والتقوى والصوف . وكان جده أحد قضاة الأنطلس وعلمائها ، فنشأ نشأة تيبة ورعة تيبة من جميع الثوابت الثابتة . وهكذا درج عبي الدين في جو غامر بمور التقوى ، فيه مبادئ حرم مشرق نحو للشرطات العليا للإيمان ، وفيه عزائم لرجال أوفياء ينشغون نصراً وغوراً في محارب الهوى والطاعة .

وانتقل والده إلى إشبيلية ، وحاكمها إذ ذلك السلطان محمد بن سعد ، وهي عاصمة من عواصم الحضرة والطم في الأنطلس ، وفيها شب عبي الدين ودرج . وما كاد لسانه يبين حتى دفع به والده إلى أبي بكر بن خلف عميد الفقهاء ، فقرأ عليه القرآن الكريم بالسج في كتاب «الكافي» ، فما أم المباشرة من عمره حتى كان مبروراً في القراءات ملهماً في المعاني والإشارات ثم أسلمه والده إلى طائفة من رجال الحديث والفقه ، يذكرهم لنا الإمام شمس الدين بن مولى في روايته عن عبي الدين فيقول واحصاً متحلياً عن أساتذته الأول :

« كان جميل الجسدة والصصيل ، عصبلاً لفتون العلم آنحصر تحصيل ، وله في الأدب الثأر الفنى لا يلحق ، والتقدم الذى لا يسبق ، صبح في بلاده في شبابه الباكر من ابن ذوقون ، والحافظ بن البلد ، وأبي الوليد الحضرمي ، والفشيخ أبي الحسن بن نصر . ثم لا يذكر لنا التاريخ بعد ذلك شيئاً ذا بال عن شباب عبي الدين ، ولا عن شيوخه ، ومقدر ما حصل من العلوم والقنود ، وإنما هو يحفظنا أنه مرض في شبابه مرضاً شديداً . وفي أثناء شدة الحمى رأى في المنام أنه محوط بعدد ضخم من قوى الشر ، صليحين يريدون التفتك به . وبسته رأى شخصاً جميلاً قوياً مشرق الوجه ، حصل على

هذه الأرواح الشريرة قهرتها شلر ملر ، ولم يبق منها أى أثر ، فبأنه
عبي اللعين من أنت ؟ فقال له أنا صورة يس .

وعلى أثر هذا استبقت فرأى ولده جالماً إلى وسادته يتلو عند رأسه
سورة يس ثم لم يلبث أن يرى من مرضه ، وألقى في روجه أنه معد للحياة
الروحانية ، وأمن بوجود سيده فيها إلى نهايتها فتعل .

وفي طليعة هذا الثياب للزهر بفضل ثروته أسرته تزوج بنتاً تعتبر
مثالاً في الكمال الروحي والجمال الظاهري ، وحسن الخلق فساهمت معه
في تعليمه حياته الروحية ، بل كانت أحد دوافعه إلى الإيمان فيها .

وفي هذه الأثناء كان يردد على إحدى مئذنتي الأمتلس التي تعلم سرا
ملعب الأحيون قلبه الخفية المضمرة بالرموز والتأويلات الموروثة عن
التبشيرية والأورغوسية والقطرية الخفية . وكانت هذه المدرسة هي
الرحيلة التي تنموس لتلاميذها المبادئ الخفية والتعاليم الرمزية منذ عهد ابن
مسرة النوف بقرطبة في سنة ٣١٩ هـ ، ٩٣٦ م والذي لم يعرف المستشرقون
مؤلفاته إلا عن طريق عبي اللعين . وكان أشهر لمؤلفه تلك المدرسة في ذلك
القرن ابن العريف النوف في سنة ١١٤١ م قلم يره عبي اللعين ، ولكنه تعلم
على متجته . وعلى رولية تعليمه المباشر وصديق عبي اللعين النوف أبي
عبد الله النزال .

وبما لا ريب فيه أن استناده القطري ونشأته في هذه الفحة الثقية ،
ولاحظه إلى تلك المدرسة الرمزية ، كل ذلك قد تصافر على إبراز هذه
الناحية الروحية عنده في سن مبكرة وعلى صورة ناعمة لا تيسر للكثيرين
من تشوب حياتهم الأولى شوائب الغرائز والتزوات . فلم يكن يحتم الخفية
الثانية من عمره حتى كان قد انضم في أنوار الكشف والإلهام ، ولم يشارف
المشرئين حتى أعلن أنه جعل يسر في الطريق الروحاني بخطوات واسعة
ثابتة ، وأنه بدأ يطلع على أسرار الحيلة الصوفية ، وأن حلهما من الخفائيا

الكونية قد تكشف أمامه ، وأن حياته منذ ذلك العهد المبكر لم تعد سوى سلسلة من البحث المتواصل عما يحق الكمال تلك الاستعدادات الفطرية التي تثير أسوارها جوانب ضله وقلة . ولم يزل ماركساً على ذلك النشاط الروحاني حتى ظهر بأكبر قدر ممكن من الأسرار . ولم تكن آماله في الصنفل إلى تلك الأسرار وبحوثه عن وسائلها الضرورية تحف عند حد ، لأنه أبقى منذ نعومة أظفاره بأنه مؤمن بمبادئه حقيقة أولية مروت بجميع الأزمان الكونية ، وطافت بكل الأجناس البشرية متسة ما فيها من نقص وقصور ، وأنها جمعت كل الروحانيات في الوحدة الفطرية التي تستل من حين إلى آخر في صور تنسكية رقيقة تبدو على مسرح الإنسانية ردياً من الزمن ثم تختفي ، ولا يدرك حقيقتها إلا القليلون .

وأكثر من ذلك أنه حين كان لا يزال في قرطبة قد تكشف له من أنطاب البصور الثلاثة عدد من حكماء الهند وبارس وإغريقيا كفيثا غورس ، وأميد وقليس ، وأنلاطرون ومن إليهم ممن ألقيت على كواهلهم مسئولية القطعية الروحية في عبورهم المتعاقبة قبل ظهور الإسلام . وهذا هو السبب في أنه قد شغف بأن يطلع على جميع الدرجات التنسكية في كل الأديان والمذاهب عن طريق أرواح رحلها الحقيقيين بهيمة مباشرة ، وبصورة مؤسمة على الشرف العلمي الذي يحمل الباحث التزهد على الأضداد عليه دون أدنى تردد أو ارتياب .

غير أن هذه السكينة الروحانية التي بدلت لدى هذا الشاب مبكرة والتي كانت ثمارها فيما بعد تستل في تلك المعرفة التي أشرنا إليها آنفاً ، لم تدم طويلاً على حالة واحدة ، إذ أنه لم يلبث أن تبين أول الأمر بالإمام ، ثم عن طريق الكشف الخلق أنه لم يعد له يد في تلك البيئة المعرية إذ ذلك من أحد أسرى . إما أن يجاري التيار العام الذي كان يمدق به إحسان السوار بالمعصم ، وهو أن يضيق في جميع أفكاره وتخللاته وأحاسيسه ومشاعره وحركاته وسكناته بحرفة قلبية التي لا روح فيها ولا حياة . ولا مر ولا رمز ولا

تأويل . وعلما تخفى شخصيه الحقيقة وقشل رساله الطيمه ، وهذا شيء لا يستطيعه بأى حال ، ولما أن يسير على قطره وحسب تكوين عقله وقليه فيصطدم في كل خطوة من خطواته مع أهل الملل والنحل في البلاد . وقد حدث ذلك فعلاً حيث احتدمت بينه وبين بعض الأمراء الموحدين مجادلات عنيفة ، وحيكت حوله دسائس قوية اتهمته بإحداث اضطراب في سياسة الدولة .

وإذ ذلك رأى في حالة القفلة كأنه أمام العرش الإلهي المحبول على أعمدة من لب نضر ، ورأى طائر أجيلاً بديع الصنع يحلق حول العرش ويصلو إليه الأمر بأن يرتحل إلى الشرق ويتبعه بأنه سيكون هو مرشد السباوي ، وبأن رفيقاً من البشر يدمي غلاماً ينتظره في مدينة فاس ، وأن هذا الأخير قد أمر هو أيضاً بهذه الرحلة إلى الشرق ، ولكنه يجب ألا يرتحل قبل أن يحمي إليه رفيق من الأندلس ، فيعمل ما أمر به ويرتحل بصحبة هذا الرفيق

وعلى بين سنتي ٥٩٧ هـ ، ٦٢٠ هـ ، ١٢١٠ ، ١٢٢٣ م بدأ رحلاته الطويلة المتصلة إلى بلاد الشرق فبقي في سنة ١٢٠١ م في مكة فاستقبله فيها شيخ إيران وقور جليل عريق المحدث ممتاز في العقل والعلم والخلق والسلوك . وفي هذه الأمرة التقى بفتى بفتاة تدعى «قطاما» وهي ابنة ذلك الشيخ . وقد حببها اليه بنصيبه موفور من الحسن الحسني ، والميزات الرومانية القاتنة ، فأنفذ منها محبي الدين رمزاً ظاهرياً للحكمة الخالدة ، وأنشأ في تصوير هذه الرموز قصائد سجلها في ديوان الله في ذلك الحين .

وفي هذه اليلة القوية المخارة له من قبل سطمت مواهبه العقلية والروحية ، وتركزت حياته الصوفية ، وجعلت تصعد في معارج النفس شيئاً قشياً حتى بلغت شأواً عظيماً . ومن ذلك أنه في إحدى طرفاته التأملية والبدنية بالكيفية يلتقي من جديد بمرشد السباوي الذي أسره سالماً بالمهجرة من الأندلس والمغرب إلى الأصفهان الشرقية ، فيطوي منه الأمر أيضاً بتأليف كتابه الجامع الخالد والتموجات المكية الذي قسمه أكثر وأهم آرائه الصوفية والفكرية

ومبادئه الروحية ، ولفى لا يطاول إلى قسه في عصره أى كتاب آخر فيما تعلم من إنتاج هذا الصنف من المتسككين .

وفي سنة ١٢٠٤ م يرثى إلى الموصل حيث يجتنبه تعاليم الصوفى الكبير هلى بن عبد الله بن جامع الذى تلقى ليس الفرقة من الخضر مباشرة ، ثم أليس محى اللين لإياها يدور .

وفي سنة ١٢٠٦ م تلقى به فى القاهرة مع فريق من الصوفية الذين يطبقون حياة تنسكية قوية محافظة . وهنا يظهر له رائد مياورى بأمره بإدخال شىء من الكمال على مذهبه ، ولكنه لا يكاد يفعل حتى ينتشر له عدد من الفقهاء بكون حوله وحول أسباطه شياكاً من التماسك تهدد أطمعائهم بل حياتهم ، ولولا شوق أحد أصدقائه لوقع فى تلك الخطر ، ولكنه لحسن حظه يستطيع أن ينجو بنفسه ويفر إلى مكة فى سنة ١٢٠٧ م فيلقى فيها بأصدقائه القدماء الأوفياء ، ويقم بينهم فى هدوء وسكينة نحو ثلاثة أعوام ، ثم يرثى إلى نوبة بركيا حيث يتلقاه أميرها السلجوق بالحفاك بيج .

وهناك يتزوج بوالدة صدر اللين القونبوى ، وهو أحد تلاميذه المفضلين ثم لا يلبث أن يرثى إلى أرمينيا ، ومنها إلى شاطىء القرات .

وفي سنة ١٢١١ م تلقى به فى بغداد حيث يتصل بالصوفى المعروف شهاب اللين عمر السهروردى .

وفي سنة ١٢١٤ م يعود إلى مكة ولا يكاد يستقر فيها حتى يجد أن عدداً من قهائما المناقذين التماسين قد جعلوا يشوهون سمعته ويرمون به بأن قصائده التى نشرها فى ديوانه الرمزى منذ ثلاثة عشر عاماً كانت تصور غرامه المادى الواقع بالفتنة و نظام ا ابة سديقه الشيخ الإبرلى الذى أشرنا آنفاً إلى أنه اتخذ منها رمزاً قياً للحكمة الخالدة . وعندما تبين هذه التهمة الرحيسة وعرف مصادرها الحقيقية حمل عليها وعلى واضعها حملة قوية كشفت زيفها الجريح بصورة جعلت القائلين بها يترمون بأخطائهم ويحترون إليها .

وبعد ذلك يرحل إلى حلب فيقيم بها رجعاً من زمن مبرزاً مكرماً من أميرها . وأخيراً يلقى عصا القيسر في دمشق في سنة ١٢٢٢ م حيث كان أميراً أحد تلاميذ المؤمنين بطله وقائه ويظل بها يؤلف ويصم ، ويخرج للتلاميذ والمؤمنين يحولهم للهدوء وتحف به الحكمة حتى يتوفى بها في ٢٨ ربيع الثاني من سنة ٦٣٨ هـ الموافق ١٦ نوفمبر من سنة ١٢٤٠ م .

المعرفة العقلية والمعرفة اللدنية

من إمام المارفين محي الدين بأن يكتب عنه بعض السطحيين الذين فشلوا في حياتهم العلمية فشلاً تاماً ، فخرجوا إلى مهاجمة العلم والمصلين والمحلة عليهم في كتاباتهم وأحاديثهم فزعموا أن ذلك الإمام العظيم لم يتلق أى نوح من العلم ، ولا من الحكمة التي كانت متشرة ، بل مأثورة في عصره ، فبيانه الإمام وهو حقيقة يفضله لم ينش فيها شيء ، من المعارف العقلية . ولو أنه قد تعلم أى شيء من تلك المعارف لمكر ذلك حقيقة نفسه ، ولكان حقة في طريق العلم اللدني ولو هذا يقول أحد ممثلي أولئك الزاعمين :

« ولم يلق من قبل علماً دنيوياً يرأى به ويفاضر ، بل إنه ليرى كما ترى جمهرة أهل التصوف أن القلب إذا سلم من التلوث الفكري شرعاً وعقلاً في البداية ، كان قابلاً لفتح الإلهي على أكمل ما يكون الفهم والفتح ، فليس في القلب عوائق من معارف سابقة تتصلى بالوراثات أو تناقضها (١) .

ولأرباب أن هذه فكرة باطلة من أساسها . وأولى آيات بطلانها نصوصه هذا الإمام ذاته وإجماع كل العلماء الأقدماء الذين تناولوا الحديث عنه على أن معارفه الخاطبة ، وتبحرته في العلوم العقلية والرياضية والقانونية والأدبية والفقهية ليست موضع جليل أو اختلاف . وهناك نماذج من تلك النصوص على سبيل المثال :

(١) انظر ص ٢٠ من كتاب محي الدين تأليف محمد عبد القادر سرور .

معارفه الفلسفية :

يقم بحجج الذين أنصع الأدلة على أن معارفه الفلسفية لم تكن مقصورة على منتجات مشاهير الفلاسفة الإغريق كأفلاطون وأرسطو ، كما كان شأن أفلاذ المفكرين من المسلمين في ذلك العهد ، وإنما قد ذهب في الاطلاع إلى ما هو أبعد من ذلك ، فلاحظ بآراء الفلاسفة الطبيعيين من الإيونيين والإيليايين ، وعرفه الترويق للقيقة بين مناهبهم ثم أجملها في عبارات موجزة واضحة فقال :

وكذلك الأركان من عالم الطبيعة أربعة ، وباتصال العلم العلوي بهذه الأربعة يوجد الله مايتولد فيها . وانظروا في ذلك على ستة ملامح :

قطاعة زعمت أن كل واحد من هذه الأربعة أصل في نفسه .

وقالت طائفة : ركن النار هو الأصل ، فما كثف منه كان هواء ، وما كثف من الهواء كان ماء ، وما كثف من الماء كان ترابا .
وقالت طائفة : ركن الهواء هو الأصل ، فما سخن منه كان نارا ، وما كثف منه صار حله .

وقالت طائفة : ركن التراب هو الأصل .

وقالت طائفة : الأصل ركن خامس ، وليس واحداً من هذه الأربعة .

وهذا المنحى القائل بالأصل الخامس هو الصحيح عندنا ، وهو المسمى بالطبيعة ، فإن الطبيعة مقول واحد ، عنها ظهر ركن النار وجميع الأركان يقال : ركن النار من الطبيعة ما هو عنها ، ولا يصح أن يكون الجميع الذي هو عين الأربعة ، فإن بعض الأركان منافر للأخر بالكلية ، وبعضها منافر لغيره بأمر واحد كالثار والماء يتلفران من جميع الوجوه . والهواء والتراب كذلك . ولهذا رتبها الله في الوجود ترتيباً حكماً ، لأجل الامتجالات . فلو جعل المتافر مجاوراً لمتافره ، لما استحال إليه وتحتلت الحكمة ، فجعل

المواء على ركن النار ، والجامع بينهما الحرارة وجعل الماء على الهواء والجامع بينهما الرطوبة - وجعل التراب على الماء ، والجامع بينهما البرودة (أ) .

أبعد هذا التفصيل القامص ، وذلك التوجيه العالم القامص ، وذلك الإكتمال الشاملة وعائيك الإحاطات الكاملة بملعب طائيس الإيقى الذى يرى أن أصل العالم هو الماء ، ومنعب أناكسيانس الذى يحرم بأد أصله هو الهواء ، ومنعب هيراقليطيس الذى يعلن أنه النار ، ومنعب أمبيدوقليس الذى يصرح بأن الأصل هو العناصر الأربعة مجتمعة ، لأن الجزء لا يمكن أن يكون أصلاً ومنعب أناكسيانطروس الذى يرفض أن يكون أصل الكون متصراً مفرداً من هذه العناصر . أو أنها هى مجتمعة ، ويصرح بأن الأصل شئ - آخر غيرها كلها ، ويدعوهم بالبهيم أو اللامحدود ، وهو ما يصر عنه الإمام الأكبر محيي الدين تارة بالطبيعة وأخرى بالعلاء . وقد ذكر إلى جانب هذا كله نظرية تناثر العناصر إذا اجتمعت من غير ترتيب أو تنظيم . فذلك لتتفرق إلى جزأ إلى أمبيدوقليس ظاهرة الموت التى ليست سوى تفرق تلك العناصر بسبب تناثرها . ولم يترك الإمام هذه النظرية عامة كما وجدت عن فيلسوف كورنات ، بل ذكر عوامل اتسجامها واتساقها ، وأرجع ذلك إلى توافقها إذا تجلوت مرتبة على النحو الطبيعى ، ولم يفصل بين كل اثنين منها فاصل تنافرى ، فبعد أوجه الالتئام فيها ، وجزأ كلا منها إلى طبيعت من الحرارة والبرودة ، والقيوسة والرطوبة التى هى أصول الخفة والثقيل ، وما إلى ذلك من أدلة الاطلاع التى لا تحيل الفلاس .

أبعد كل ذلك يمكن أن يصور عقل عاقل أن محيي الدين لم يحفظ بذلك الثقافة الشاملة التى كانت تعاصر « فى الشرق والغرب » ؟ ولكن « ما يفتلها إلا العالمون » .

(١) فنتر ص ١٢٨ من الجزء الأول من التفسيرات للكنة

المعرفة الميتافيزيقية :

وإذا عرجنا على لون آخر من ألوان الفلسفة المطبقة هنا الإمام الأكبر ، وهو تقسيم المعروف إلى حصة محضة وفكرية تستعين بالحس ، وحقلية دنيا تعتمد على الفكر ، وحقلية حليا تعتمد على التجربة دون أية حاجة إلى القوى الدنيا ، ودرأنا كيف أن عجي الدين يوزم باستحالة وصول تلك القوى الدنيا إلى معرفة الله ، ويؤكد هنا الوصول عن طريق العقل الأعلى أو الجانب الأعلى من العقل ، ألسنا في هذا اللون من ثقافة عجي الدين ما يصلح أن يكون ودا مقبهاً على أولئك المتفقيهن . وإليك بقلة من هذا اللون :

« إن الإنسان إنما يدرك المعارف كلها بإحدى القوى الخمس الحسية ، وهي :

الشم ، والذوق ، واللمس ، والسمع ، والبصر . فالبصر يدرك الأولوال والمورنات والأشخاص على حد معلوم من القرب والبعيد ... والثاني يدرك منه على بلبين شخص لا يدري هل هو إنسان أو شجرة ، وعلى ميل يعرف أنه إنسان ، وعلى عشرين ياءاً أنه أبيض أو أسود . وعلى المقابلة أنه أزرق أو أحمر . وهكذا سائر المعرفة به فلم يعلمه إلا من طريق الحس . وأما القوى الخيالية فلها لا تضبط إلا ما أعطاه الحس إما على صورة ما أعطاه ، وإما على صورة ما أعطاه الفكر من حمله بغير المحسوسات على بعض وإلى هنا انتهت طريقة أهل الفكر في معرفة الحق ، فهو لسانهم وليس لساننا ، وإن كان حقاً ولكن تنسب إليهم قلة عقل صميم ، فلم تخرج هذه القوة كيفما كان إدراكها من الحس البتة . وقد بطل تعلق الحس بالله عندنا ، فقد بطل تعلق الخيال به . وأما القوة المفكرة فلا يفكر الإنسان بها أبداً إلا في أشياء موجودة عنده تلقاها من جهة الحواس وأوائل العقل . ومن التفكير فيها في عزلة الخيال يحصل له علم بأمر آخر يبين وبين هذه الأشياء التي فكر فيها مناسبة ، ولا مناسبة بين الله وخلقه . فإذا لا يصح العلم به من جهة الفكر . فلهمنا منع العلماء من التفكير في ذات الله وأما القوة العقلية الدنيا فلا يصح أن تلوكه ،

فإن العقل لا يقبل إلا ما علمه بديهية أو ما أعطاه الفكر وقد بطل إدراك الفكر له ، فقد بطل إدراك العقل له من طريق الفكر .

ولكن بما هو عقل محض إنما حله أن يعقل ويضبط ما حصل عنده ، فقد بيه الحق المعرفة به فيحصلها ، لأنه عقل لا من طريق الفكر ، وهذا ما لا تمتعه فإن هذه المعرفة التي يبيها الحق تعالى لمن يشاء من عباده لا يستقل العقل بإدراكها ولكنه يضلها (١) .

من هذه النصوص يتبين الباحث أن هذا الإمام العظم قد لحاظ بذلك النظرية الصحيحة التي قهرها ديكرت بعد ذلك بخمسة قرون والتي رفضه الباحثون المحسنون بسببها إلى الأوج ، وهي أن العقل مؤلف من قرنين دنيا ، وهي التي تعتمد على الحس أو على الخيال . وحليا ، وهي التي تعقل المحركات لأنها دون أدنى اختيار إلى الصور المترعة من المحسّنات ، والتي هي مآل لهاضم الخزية ، وأن القوة الدنيا لا تترك الإله ألبية . بينما أن العليا تستطيع أن تتخطه ، وأن توفق بوجوده ووسطانيته وكأله المطلق .

وهو يجمع في إيضاح هذه النظرية على صورة لا تلغ أدنى مجال قريب في ثقافته الواسعة ونبحره في الفلسفة بأنواعها إذ يقول :

« لا كان نفس الأمر يقتضى أن تكون مراتب العقولات من للمكائن ثلاثاً : مرتبة المعاني المعرفة عن المواد وهي التي من شأنها أن تُترك بالقول بطريق البداهة والأدلة . ومرتبة من شأنها أن تُترك بالحواس ، وهي المحسوسات . ومرتبة من شأنها أن تُترك بالعقل والحواس وهي التخيلات ، وهي تشكل المطلق في الصور المحسوسة التي تصورها القوة المصورة الحادثة للعقل يقتضى ذلك أمر يسمى الطبيعة فيما ينشأ من الأجسام الإنشائية والحيوية . فلما شاء الله أن يوضح للمكثفين من عباده أسباب سعادتهم على ألسنة رسوله من البشر إليهم بواسطة الروح العلوي المتروك بذلك على قلوب بعض البشر

(١) ص ٩٤ من الجزء الأول من المحاضرات .

المسعين رسلا وأيام أجرى الملقى في الخطابات مجرى الصور في المصومات التي تقبل التجزؤ والاقسام ، والقلة والكثرة ، وجعل محل ذلك حضرة الحلال محصر الملقى في الخطابات فخطتها بالشبه المقول كما تنجلي بالمصومات التي شبهت بها هذه الملقى التي ليس من شأنها - بالنظر إلى ذاتها - أن تكون متجزئة أو مقسمة أو قليلة أو كثيرة أو ذات حد ومقدار وكيف وكم ، وجعل لنا الدليل على قبول ما أتى به من هذا القبيل في هذه الصور ما يراه الناظر في موعه من العلم .. ليتبين تفاضل الناس في القول ، لأنه المشهود عندنا ، لأننا نرى أشخاصاً كلهم يتصفون بأنهم عتلاء ذوو أسلام ، فمنهم من يترك حظه خوامض الأمور والملقى ويعمل صورة الكلية والواحدة من الحكم على حسيين وجهاً أو مائة أو أكثر أو أقل من الملقى القامض والمعلوم قطعية المتطعة بالجناب الإلهي ، أو الروحاني ، أو الطبيع أو العلم الرياضي ، أو الميزان المنطقي ، وعقل شخص ينزل عن هذه الدرجة إلى ما هو أقل . وآخر ينزل عن هذه الدرجة إلى ما هو أقل . وآخر ينزل دون هذا الأكل ، وعقل آخر يعلو فوق هذا الأكثر . فلما شاهدنا تفاوت القول احتجنا أن قسمها على أشخاص تقسم اللواتي تقبل الكثرة والقلة . ويسمى المعنى المقابل لهذه القسمة المسموية المثلثة بالعقل الأكبر التي قسمت منه هذه القول التي في العقلاء من الموجودات حسب ما بينهم من تفاوت (١) .

ولا يقف عجب الذين في تعجب المعرفة عند هذا الحد الذي تم عنه هذه التعويضات الخاصة ، بل هو يحسن في ذلك فيعلم أن الله قد أمرنا بالعلم على اختلاف صورة وأعماقه ووسائله ، ويجعله شرطاً أساسياً لإرضاء الله وتنفيذ أوامره على الوجه الأكمل ، ويجزم بأنه صمام الأمان للصوفية في حياتهم ومجتهبهم من دغيات الشيطان . أو أعطاه الفسوس وأضاليل الأهرام التي قد تقودهم إلى أسطر المصائر مع اعتقادهم أنهم على مدى زبور وهو في هذا يقول :

(١) ص ٦٩ جزء الثاني من المجموعات الفكرية .

« وقد أمرنا الله بالعلم به وجعل الآيات دلائل لأولى الأبواب ، ولكن بما هي دلائل عليها خاصة فلا يخلو الأمر في أمره إيماناً بالعلم به ، حل تلك في ذلك دلالة للشارع والوقوف عند أخباره تقليداً أو نسطك طريقة المظهر فيكون مقولاً ، أو تأخذ من دلائل العقل ما يثبت به عدداً كونه إلهاً ، وتأخذ من دلالة الشرع ما نصبه إلى هذا الإله من الأسماء والأحكام فتكون مأموres بالعلم به سبحانه شرعاً وعقلاً وهو الصحيح . فإن الشرع لا يثبت إلا بالعقل ولو لم يكن كذلك لقال كل أحد في الحق ما شاء بما تحيله العقول ومالا تحيله .

وهو لا يمكن في شأن المتصوف باشتراط العلم بالنظرى ، بل يرى أن الحكمة أو الفلسفة شرط أساسى لتصفى الكمال فيقول

« وشرط التمحيص بالتصرف أن يكون حكيماً ذا حكمة ، وإن لم يكن فلاحظ له في هذا القلب فإنه حكمة كله ، فإنه لتخلق ، وهى تحتاج إلى معرفة تامة ، وعقل واجع وحضور ، وتمكن قهرى من نفسه حتى لا تحكم عليه الأغراض النفسية .. والحكماء هم المقسطون « وسن يؤت الحكمة فقد أوتى حير كثيراً » وما وصفه الله بالكثرة فإن القلة لا تدخله . وسبب وصفه بالكثرة أن الحكمة سارية في الموجودات لأن الموجودات وضع الله . ثم خلق الإنسان وحيله الأمانة بأن جعل له النظر في الموجودات ، والتصرف فيها بالأمانة ليؤدى إلى كل ذى حق حقه ، كما أن الله أعطى كل شئ خلقه .. والحكمة تقتضى الجهل والظلم « (١) .

وأكثر من ذلك أن هذا الإمام الفقيه المتبحر الواسع الثقافة لم يتركنا إلى الراعين الاستباطية التى تنطل بها على سلطان هذه القهرية التى تجرؤ على القول بأنه لم يتخف بالثقافة الواسعة التى كانت تحلق به ، بل نراه يصرح في صريح

(١) انظر صفح ٢٦٦ ، ٢٦٧ من الجزء الثانى من الفتوحات الحكمة .

بأنه اطلع على تراث الفلاسفة وحصل منه تحصيلاً قوياً متيناً تبين له منه أن أولئك الحكماء يصيرون كثيراً ويحطون لحياتنا ، وأن الذين يبنون كل مستجاتهم ومحكمون على جميع تأليفهم بالخطأ هم السطحيون الذين لا تحصيل حاصلهم ، وهو في هذا يقول :

« إن معنى الفيلسوف هو المحب للحكمة والحكمة غاية كل عاقل ... فلذلك أن تبادر إلى إنكار مسألة قالها فيلسوف ، وتقول هذا مذهب الفلاسفة ، فإن هذا قول ممن لا تحصيل له ، إذ ليس كل ما قاله الفيلسوف يكون باطلاً ، فمضى أن تكون تلك المسألة بما عنده من الحق . وقد وضع الحكماء من الفلاسفة كتباً كثيرة مشحونة بالحكم والبرز من الشهوات وعكايد النفوس ، وما انطوت عليه من حجاب الضمائر . فكل ذلك علم صريح موافق للشرائع . فلا تبادر يا أخى إلى الرد في مثل ذلك ، وتهمل وأثبت قول ذلك الفيلسوف حتى تحمد النظر ، فقد يكون ذلك حقاً موافقاً للشرعة

وإذا أغضينا مؤقتاً عن نصوص ابن عربى ونظرنا نظرة متمهلة فيما كتبه أعلام الشافعية عنه أفغناه يؤيد تأييداً قاطعاً ما نذهب إليه من إبطال تلك الفرية السطحية المتعانة على الحقيقة والتاريخ . وهاك ما يقوله أحد أولئك الأفاضل الذين يعتمد عليهم في مثل هذه الشئون لأنهم لم يكتبوا ما كتبوه إلا بعد التحقق من صحته . ذلك العلم هو الصوفى الكبير الإمام عبد الوهاب الشعرانى ، إذ يقول في كتابه « البراهين والخواهر » ما نصه :

« إن كلام يحيى الذين إذا نظر فيه مجتهد في الشريعة ازداد طمأناً إلى علمه ، وأطلع على أسرار في وجوه الاستباط ، وعلى تعليقات صحيحة لم تكن عنده ، أو لمعى ، أو مقرى ، أو مبرر المتامات ، أو علم بالطبيعة ، أو غير بالطب ، أو علم بالمنظمة ، أو بحوى ، أو منطوى ، أو صوفى ، أو علم بالغيب وطرقه ، أو يعلم الأسماء والحروف وأسرارها ، وجد لديه من العلم ما يملأ العقل ويحير » .

المرقان الثاني :

من هنا كله يتبين أن الإمام محيي الدين قد أحاط بالعلوم العقلية ، وسلك منهاهجها التي عرفت عند أهل النظر مدد أن أدرك العقل وجوده ورسالته ، وأن هذه الوسائل العقلية كشفت له كثيراً من أسرار الكون ونهايا الوجود ، ولكنها عجزت عن أن تصل به إلى تلك الإلهي ، فلم يكن له في هذه الحالة المضطربة يد من أن يسلك السيل القطري التي يسلكها كل عقل مستقيم ، وهي أن للتسلك يجب عليه قبل كل شيء أن يكون صادراً في تنسكه عن حقيقة راسخة وإيمان حقيق بلعين مهاوى صحيح لم تل منه أبدى التنبيل والتضيق ، ولم تكتفه الخرافات والأساطير ، والأبعاد عن أوامر هذا الدين ونواهيه قيد أعملة ، لأن التسلك الذي ليس مؤسساً على هذا النحو السالف لا يتنهي إلى غاية نافعة ، بل نستطيع أن نقعوه بالتسلك القوضي أو السائر على غير هدى . وإذا قررت في قلبه معلوف جليفة لم يكن مستقيماً بعصرها ، ولا يستطيع أن يجرم بأها من عند الله ، أو من عند الشيطان . وإذا فرض أنه استقرت في نفسه معلومات صحيحة ، فلا هذه المعلومات لا يمكن أن تصل من الخيات ولا من السموى إلى تلك الحد الذي يحسه التسلك الموروث من الأئمة . وفي هذا يقول الإمام محيي الدين بن عربي ما صه .

« فكل يارث نبي ، صلحه من فيض نور من ورثه من الله ، ونظره سبحانه إلى أنبيائه آتم النظر ، فسلم الورثة آتم العلوم ، وكل علم لا يكون عن ورث ، فإنه ليس يعلم لاختصاص كعلم أصحاب القترات ، فإن علمهم ليس يعلم ورثة وإن كانوا علماء ، ولكنهم لم يكونوا متبعين لنبي ، لأنه لم يبعث إليهم وليسوا بأئمة ، فما كان لهم من الله نظرة الأئمة ، فترلوا عن درجة الورثة في العلم وعلموا أن الله أنبياء . وأما الذين لا يكفرون بالأئمة ولا بالنبوّة على ما هي عليه في نفسها ، فهم يروون أن معنى الأئمة إنما هو لمن عني نفسه من كلورات الشهوات الطبيعية والترم مكرّم الأخلاق العرفية ، وأنه إذا كان بهذه المثابة اقتضى في نفسه ما في العلم العلوي من الصور بالقوة ،

فعلني يعلم العيوب . وليست النبوة عندنا ولا هي في نفسها كذلك ... وكل صاحب مجاملة وخلوة وتصفية نفس على غير شريعة ولا مؤمن بها على ما هي عليه في نفسها ، فإن العلم الذي يكون عليه ويحده عند هذا الاستعداد ليس بعلم معارف ولا الحق إليه نظر نبي ، بل عاينه أن يتقن من الأرواح الملكية بقدر ما هو عليه من المناسبة ، ومن الله على قدر ما أعطاه نظره الفكري ، لأنه لا يكشف له أئنة من الله ، لأن ذلك من حصائص الأنبياء عليهم السلام وتابعيهم ، لا من قال بهم ولم يتبع واحدا منهم على التصيين من أصحاب الشريف ، ولا عمل عملا في زمان الحضرة لقول نبي وإن وافق بعمله عمل نبي ، لكنه غير مقصود له الاتباع ، فإن الإنقاء إليه هو دون الإنقاء إلى الوراث العمل على ذلك لقول ذلك النبي . وبين العلمين يون عظيم ، وتمييز ذوق مشهود جعلنا الله وإياكم من الوراثين .

أما العلم الآتي من غير طريق الوراثة النبوية فهو مشكوك فيه ، معرض للزيف والضللال ، إذ يمكن أن يكونوا قد تلقوه من إلهامات الأرواح الشريرة . وعنده أن هذا العلم الذي الموروث من أحد الأنبياء يقسم لصلحيه صفة جميع ما يليق إليه كما يقسم لما الإحاطة بمعارف كثيرة جليلة بصنورهامن الفقيص الصمداني كعلم الوحي وشرابه ، وعلم السماع ، وعلم العلم الرزقي ، وعلم الجبروت ، وعلم الهدى ، وعلم الظلمة الإلهية إلى ماذا ترجع ؟ ، وأين تظهر ؟ ، ومن هو الموصوف بها ؟ ولن هي نسبة ؟ ولن هي صفة ؟ وعلم التنزيه وعلى من يعود ؟ وعلم الحضرة التي أطلق الله منها ألسنة حياة على صفة عالما يليق به في الدليل القلبي ؟ ، وهل لذلك وجه إلهي يستند إليه في ذلك أولا ؟ ، وعلم الظن وحكمه ، والمجردات والمعلوم ، وما متعلقه ؟ وعلم الإتيان ، وعلم ما ينبغي أن يستند إليه عالما لا يستند ، وما صفته ؟ وما يجوز من ذلك وما لا يجوز ، وعلم مراتب الكواكب ، وعلم منازل الروحانيين من السماء ، وعلم أحوال الخلق ، وعلم الصدقيين ، وعلم هيتام بأمر الله ، وعلم مراتب الغيب وما انفرد به الحق من علم الغيب دون خلقه ، وما يمكن

أن يعلم من الغيب ، وهل العلم به يرسل عنه إدم الغيب في حق العالم أولاً ؟
 ونقول تعالى : « علم الغيب » إلى ماذا يرجع إطلاق الغيب ؟ هل لكونه غيباً
 هنا أو غيباً في نفسه من حيث لم يصده بتعلق الرؤية فيكون شهادة ، وعلم
 العصمة ، وعلم تعلق العلم بمالا يتناهى ، هل يتعلق به على جهة الإحاطة أولاً ؟
 وعلم قول النبي صلى الله عليه وسلم في الأسماء الحسنى : من أحصاها دخل
 الجنة . وما معنى الإحصاء ؟ وهل ماذا يرجع ؟ وهل يدخل تحت مالا يتناهى
 كما يدخل تحت الإحاطة أولاً يدخل ؟ وما الفرق بين الإحاطة والإحصاء ؟
 فإن الواحد يحاط به ولا يحصى (١) ... والعلم حلال ، ثم ثالث . علم
 يدركه الحس ، وهو المبرر عنه بعلم الشهادة وعلم لا يدركه الحس ، وهو
 المبرر عنه بعلم الغيب فإن كان مسياً في وقت ويظهر في وقت لاخص فلا يحس
 ذلك غيباً ، وإنما الغيب مالا يمكن أن يدركه الحس . ويعلم بالتفكر .
 إما بالدليل القاطع ، وإما بالدليل السامع وهو إدراك الإيمان ، فالشهادة
 يدركها الحس ، وهو طريق إلى العلم ، وليس هو عين العلم وذلك يخص
 بكل ما سوى الله فمن له إدراك حصو . والغيب يدركه العلم عنه (١) .

غير أنه لكي تتحقق ثمرة هذا الإرث يجب على الصوفى أن يهتج
 بالتقوى ، لأن المعرفة التمسكية تجس من النفس بعد التحرر من رقة الشهوات ،
 والتخلص من عبودية الرغبات ، والتعلق بالملأ الأعلى ، ولشوق إلى الاندماج في
 النور الأكنس الذي هو على أثر ذلك كغيب يكشف ما وراء الحجب السمكية ،
 ولجواز ما بعد الحواجز الصميمة ، وإضافة مافي داخل الرأخ الكثفة
 من أرواح علوية هبطت إلى تلك الأجسام فتشأها القلالم ، وأحاط بها القنم
 ودساً من الزمن كانت أمتامه في شوق إلى الاتصال بأصلها ، والقضاء في
 مصلوما . فلذا تحت لما هذه البنية أصبحت جليرة يتلو غاطبة الحق الأعلى
 بقوله :

(١) ص ١٩ من الجزء الثالث من الفتوحات المكية .

(٢) ص ٧٨ من الجزء الثالث من الفتوحات المكية .

« وقد أنفسمكم أفلا تبصرون ، بين الصغيرة الرواية أو الطبيعة الربانية التي ليست في حاجة إلى الحس لتُرى ، ولا إلى الكواكب وأضالكها ومجاوزها لتتفكر ، ولا إلى فعل الأسباب في سبيلها لتتجر ، ولا إلى المنطق لتتصل ، ولا إلى الفلسفة لتتهدى ، ولا إلى العلم لتتشرّد ، وإنما هي تنفس في عمار الأقطار وتستثمر في فحج الأقطار .

غاية ما هناك أن ذلك الناظر إلى الفتححات الربانية ، والمطلع إلى المعارف القلبية عليه مجهودات لابد من بذلها ، وفي طريقه عقبات لا تناصر من تحطيمها ، وأمامه درجات لا يمر من الصعود إليها . وأول تلك المجهودات هو التخلص من عبودية البدن ، وأهم تلك العقبات حبة الفتنة والغرور للمتجهين دائماً بصاحبهما إلى المورق في حضيض البعد عن القميص الإنمى ، والحرمان من الفصح الصمدى ، وليس هناك نتيجة أسبق إلى القلب من الظلام وامتلاء القوالب بالأسوداد ، بل وإن على قلوبهم ما كانوا يكتمون » . ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها ، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور » -

وذنبا تلك الدرجات هي درجة الطاعة الراسية ، والمباداة الصافية ، ومحاولة القرب ، والإخلاص في الحب ، وإيقاظ القلب ، ليكشف ما لم يحيط به القلب ، وليعلم أن النور هو الذي يبدد الظلام ، وأن الغرمان يتجه من الله نحو الأنام ، وأن قديمته دليل وجود القرب واليعيند أولم يكف يريك أنه على كل شيء شهيد » . وهو يصور لنا حقاً فيقول :

« لقد نظرنا بقوة العقل وما أعطاه العقل للكمال بعد جهده واجتهاده الممكن فلم نصل إلى المعرفة به سبحانه إلا بالمعجز عن معرفته ، لأننا طلبنا أن نعرفه كنا نطلب معرفة الأشياء كلها من جهة الحقيقة التي الأشياء عليها . فما عرفنا إلا أن ثم موجوداً ليس له مثل ، ولا يتصور في الدهن ولا ينزك ، فكيف يضيئه العقل ؟ وهذا محالاً يجوز مع ثبوت العلم لوجوده ، فنحن

عالمون بالوجود ، وهو العلم الذى طلب منا . ولا كان تعالى لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبه شيئاً منها ، كان الواجب علينا أولاً — كما قبل لنا ما علم أنه لا إله إلا الله — أن نعلم ما العلم ؟ قال صلوات الله عليه : إن الله أحجب عن الأبصار ، وإن الملائكة الأعلى يطلبونه كما يطلبونه أنتم ... ، إن المؤمن المتأدب بأداب ربه ، المحافظ على شريعته ، إذا لزِم الخلوة والذكر ، وفرغ فكره عما سواه ، وقد فقير لأشياء له عند باب ربه ، حينئذ يمنحه الله تعالى ويمطيه من العلوم والأسرار الإلهية ، والمعارف الربانية التى من بها الله سبحانه على عبده الخضر فقال تعالى :

و عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لانا علما ۝
و وقال تعالى :

« واتقوا الله ويعلمكم الله » وقال : « إن تشقوا الله يجعل لكم فرقانا »
و قال سبحانه « يجعل لكم سورا تحشون به » والنور هو العلم ، والفرقان أعلى فيوصات الإلهام .. إن الله هو العلم الحقيقى ، والمؤدب الحقيقى للوجود كله ، خلق الإنسان علمه البيان ، و « يؤقى الحكمة من يشاء ، ومن يؤت الحكمة فقد أوفى خيراً كثيراً » وقد علم الخضر ومن يملك نجه ويقرب قربه من الله علما ، وأدب من اصطفى وانظر فأحسن تأديه ...
و حينئذ يحصل لمصاحب الحكمة — فى الخلوة مع ربه جلوت هيبه وعظمت عتته — من العلوم ما يغيب عندها كل متكلم على البسيطة ، لأنها من وراء أحكام العقل ، وليست فى مثوله ولا طاقته : لأنها مئة ألواح العلم ...
وجميع ما كتبه وأكتبه فى هذا الباب : إنما هو من إملاء إلهى ، وإلقاء ربانى ، وثقت ووحانى ، فى روح كيانى . كل ذلك بحكم الإروث للأنياء والتبعية لهم (١) .

(١) انظر الباب ٣٧٢ من المصاحف الكرية

لا وحلة ولا حلول

بل الله هو المفلوق الأسمى

زعم فريق من المستشرقين أن الإمام محي الدين كان من القائلين بوجود الوجود . وقد تبع هذا الرأي الخاطيء عدد من كتاتبا المذنبين الذين عرصوا للجانِبِ الصوفى عامه ، أو تناولوا هذا الإمام للتحليل خاصة ، بل نحن - في طلبه حياته العلمية - قد اعتقدنا صحة هذا الزعم ، لأننا لم نكن بعد قد رأينا تلك النصوص الخاصة بالباطنية التي ذكرها ابن عربى في كتبه مرات كثيرة . ولذلك نحن لا نتردد هنا ، بل نجزم جزئاً لا سبيل إلى الشك فيه بأن هذا الرأي رائف بعيد عن الحقيقة بعد العلم عن الوجود ، سواء أكان ساذجاً أم عن سوء الفهم المبيت ، كما أننا أن ملئنا بالتوابع كثير في كتب المستشرقين غير أنه يجب علينا - وضعا الحق في مقامه - أن نقرر هنا أن طعناً من القسامة المسلمين الذين لا حلاق لهم ولا نزاهة عندهم قد دسوا على هذا الإمام ما لم يقبله ، بل لم يدر له عطف ممنوعين بالأفهام الخاصة ، أو بالتصعب الأسمى ، أو بتضييق الأفق الذى لا يعرف من الشريعة إلا ظواهرها ومظاهرها أو السياسة للمرضة . وقد حططنا الشرائى في مقدمة كتاب « البروقيت والمحار » أن ألقاها من أهل اللبس عبروا أصبح العقيلة اسمها ابن الخياط كتب مسائل في درج وأرسلها إلى العلماء في سائر أنحاء العالم الإسلامى . وقال هذه عقائد الشيخ محيى الدين ، وذكر فيها عقائد رافضة ، ومسائل خاطئة لإحداغ المسلمين ، وخذع العلماء ، ووقع كثير منهم في الشرك فكفوا بحسب السؤال ، وشعروا على من يعتقد ذلك من غير تثبت ، والشيخ عن ذلك بمقول :

وأكثر من ذلك أن التشرى أنبأنا بأنه عندما أخط في تأليف مختصر لكتاب « الفتوحات » رأى فيه أشياء كثيرة لا تتفق مع ما عليه أهل السنة والجماعة فطفا وتوقف فيها ثم قال : « لم أزل كذلك أظن أن المواضيع التى حدها تاتية عن الشيخ محيى الدين حتى قدم علينا الأخ المسلم الشريف

الشيخ شمس الدين محمد بن السيد أبي الطيب الملقب بالقرطبي في سنة ٩٥٥ هـ فلما كثرته في ذلك ، فأخرج لي نسخة من الفتوحات التي قابها على النسخة التي عليها خط الشيخ عبي الله بن نفسه ، وقوية ، فلم أرفقها شيئاً بما نوقت فيه وحديثه ، فسللت أن النسخ التي في مصر الآن كلها كتبت من النسخة التي دعوا على الشيخ فيها ما يخالف عقائد أهل السنة والجماعة ، كما وقع له ذلك في كتابه « التصريح » وغيره .

ولم ندم ببسبباً فنستدل على براءة الإمام عبي الله بن عن وحدة الوجود بشهادات غيره من أعلام الأمة الإسلامية - وإن كان الثعلبي يصر في قصة التزاع والعدل وجب الحقيقة - ما علم أن لدينا من نصوص الشيخ الأكبر ما يسقط كل دعوى باطلة ، ويحرس كل لسان من ألسنة سوء والفكر والإيقاع ، ويحطم كل قلم من أقلام الكذب والتضليل بوجه لا يقبل النك ، بل لا تحتمل النقاش . وهاك نبأ موجزة من تلك النصوص على سبيل التيسيل :

« أعلم أن الله تعالى واحد بإجماع ، وقوام الواحد يتعالى عن أن يحل فيه شيء أو يحل هو في شيء » ، أو يتحدث بشيء ، وقال في باب الأسرار ما يأتي : « لا يجوز العارف أن يقول : أنا الله ولو بلغ أقصى درجات القرب ، وحاشا العارف من هذا حاشاه » وقال في الباب التاسع والتسعين والمائة من الفتوحات : « التقديم لا يكون قط عملاً للمصاديق ، ولا يكون حالاً في المحدث وإنما الوجود للمحدث والتقديم مربوط بمضيقه بعض ربط إضافة وحكم لا ربط وجود عين بغيره ، فإن الرب لا يجمع مع غيره في مرتبة واحدة أبداً » .

أورد بعض الجهلاء القدماء أو اللئس لا يفهمون روح التصوف الإسلامي ذلك الحديث القدسي المعروف الآتي على أنه أحد براهين وحدة الوجود أو الحلول ، لأن ظاهره يعطى هذا المعنى الخاطئ عند عدم التصق في حاراته التالية ، ما تقرب إلى القريبين بما فرضته عليهم ، ولا يزال عبثاً يتصرف

إلى بالتواقل حتى أحبه ، إنا أحبته كنت مسحه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها الخ » .

يشرح محيي الدين هذا الحديث الذى توهم فيه بعض الجهلاء ما يفيد الوحشة فيقول : « أى أن من تقرب إلى ربه فأحبه ، أقاص عليه أنوار المعرفة ، فأنكشفت له الحقائق ، فرأى كل شيء بنور هذه المعرفة أى أنه لا حطول ولا اتحاد ، فإن القول بالحلول مرض لا يزول ومن فصل بينك وبينه فقد أثبت حيثك وعيه ألا ترى إلى قوله « كنت مسحه الذى يسمع به » فأثبتك بإعادة التسمير عليك ليدلك عليك بما قال بالاتحاد إلا أهل الإلهاد ، كما أن القائل بالحلول من أهل الجهل والفضول » .

وقال في باب الأسرار : أنت أنت ، وهو هو ، فإياك أن تقول كما قال العاشق « أنا من أهوى ومن أهوى أنا » فهل قلر هذا أن يرد « البين » واحدة « لا والله ما استطاع » فإنه جهل ، والجهل لا يتصل حقاً ... لإرادته أن تقول أنا هو ، وتناظر فذلك لو كنت هو ، لكأنت به ، كما أحاط تعالى بنفسه ... لو صرح أن يرق الإنسان عن إنسانيته ، والمملك عن ملكيته ، وتحد بحالقه تعالى ، أصبح انقلاب الحقائق وخرج الإله عن كونه إلهاً ، وصار الحق خلقاً ، والخلق حقاً ، وما وقع أحد يعلم ، وصار الخلق واجباً فلا سبيل إلى قلب الحقائق أبداً » .

من علمه التعمص يبدو جلياً أن الإمام محيي الدين كان بريقاً البراعة كلها من فكرة « وحدة الوجود » قياً من حيلاً والحلول » ، وأن عقيدته كانت من أتم العقائد تريباً لله وأعلىها تقليداً له ، وأبعدها عن نسبة أقل الشوائب إلى ذاته تعالى ، أو إلى أعماله وأنه من أعلام الفكر الإسلامى القليلين لائمين أحاطوا بالثقافة الإغريقية وغيرها مما ترحم في الشرق ونقل إلى المغرب ، وتعمقوا في معارفها ، ووقفوا على أسرارها وخصايها دون أن يتلفها أو يحاكموها ، وأنه لم يتأثر أدنى تأثر بما هو عليه من تراث الحكماء الأفئمين . وإذا ظهر في تأليفه من المبادئ ما يتفق مع بعض هذا التراث الفلسفى ، فليس

ذلك لأنه كان مقلداً لأصحاب هذه الآراء ، وإنما هو لمواظبتها لما في مبادئ الإسلام . ولا غرو ، فالإسلام حين الفطرة يأكل معاني هذه الكلمة ، ذلك ما أن اتفاق كل الفكر الفلسفية القديمة الناشئة عن الفطرة مع أسرار هذا الدين الخليل وبالتالي مع الحقائق الكونية التي لم يشبها خطأ لوانحراف . ولكن قناه عقيدته ونبل مقاصده وترفعه عن التقليد ، بل عن التأثير بأراده الأ جانب كل ذلك لم يمنع من حقد الخلقين وأقرباء القدرين ، وجور المتعصين ولم يصحبه من أن يلصوا عليه بعد وقته ما لم يكن به .

وكأنما رأى بالكشف النبوي أنه سوف يتهم بالزيف والانحراف عن العقيدة الإسلامية الصحيحة فسجل عقيدته في كتابه والفتوحات وشهد الناس طيبها قطعا لهذه الألسنة التي تلوثت بالكلب وتلغت بالافراء . وستصطفها من هذه المسجلات الحائلة ما يثبت هذا الإجلال وذلك التقديس فيما يلي :
 وأشهدكم عباد ضعيف مسكين فقير إلى الله ، وهو مؤلف هذا الكتاب على نفسه بعد أن أشهد الله أنه يشهد قولاً وحققاً أن الله تعالى إله واحد لا ثاني له في ألوهيته ، مترد عن الصلابة والولد ماله ، لا شريك له ، ملك لا وزير له ، صانع لا مدير معه موجود بذاته من غير افتقار إلى موجود يوجده ، بل كل موجود سواء معترف إليه تعالى في وجوده ، قائم كله موجود به ، وهو متصف بالوجود لنفسه ، لا افتتاح لوجوده ، ولا نهاية لبقائه ، بل وجوده مطلق غير مقيد قائم بنفسه ليس بجوهر منحير فيخلق له المكان ، ولا يمرض فيستحيل عليه البقاء ، ولا يجسم فتكون له الجهة والاتقاء ، مقاس عن الجهات والأقطار حتى الككل من غير حاجة إليه ، ولا موجب أوجب ذلك عليه ، لكن علمه سبق بأن يخلق ما خلق فهو الأول والآخر ، والظاهر والباطن وهو على كل شيء قدير . أحاط بكل شيء علماً ، وأسمى كل شيء علماً ، يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور . كيف لا يعلم شيئاً هو خلقه ؟ ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ؟ علم الأشياء قبل وجودها ثم أوجد ما على حد ما علمها ، فلم يزل علماً بالأشياء لم يتجدد له علم عند تجدد الأشياء ،

يعلمه أكثر الأشياء وأحكمها وبه حكم عليها كما شاء وحكمها ، علم الكليات على الإطلاق كما علم الجزئيات يلجماع من أهل النظر الصحيح وتفق ، فهو علم السبب والشهادة فقال الله عما يشركون . فقال لما يريد ، فهو يريد الكائنات ، في علم الأرض والسموات لم تتعلق قدرته بشيء حتى أرادته ، كما أنه لم يرد حتى علمه ، إذ يستحيل في العقل أن يريد ما لا يعلم أو يفعل المختار للتمكن من ترك ذلك الفعل ما لا يريد كما يستحيل أن توجد سبب هذه الحقائق في غير شيء ، كما يستحيل أن تقوم الصفات بغير ذات موصوفة بها ، فبأن الوجود طاعة ولا عصيان ، ولا ربح ولا خسران ، ولا عبد ولا حر ، ولا يرد ولا حر ، ولا حياة ولا موت ، ولا حصر ولا نفوت ، ولا نهر ولا ليل ، ولا اعتدال ولا ميل ، ولا بر ولا بحر ، ولا شمع ولا وتر ، ولا جوير ولا مرض ، ولا صحة ولا مرض ، ولا فرح ولا فزع ، ولا روح ولا شبح ، ولا ظلام ولا ضياء ، ولا أرض ولا مياه ، ولا تركيب ولا تحليل ، ولا أكثر ولا أقل ، ولا غداة ولا أميل ، ولا رياض ولا حواد ، ولا رقاد ولا سهاد ، ولا ظاهرو ولا باطن ، ولا متحرك ولا ساكن ، ولا يابس ولا رطب ، ولا قشر ولا لب ، ولا شيء من هذه النسب المتضادات منها والمتخالفات ، والمثالبات ، إلا وهو مراد الحق تعالى ، وكيف لا يكون مراداً له وهو أوجده ، وكيف يوجد المختار ما لا يريد ؟ لا راد لأمره ، ولا معقب لحكمه يرقى الملك من يشاء ، ويترجى لملك ممن يشاء ، ويمز من يشاء ويدل من يشاء ، ويفضل من يشاء ويهني من يشاء ، وما شاء كان ، وما لم يشأ لم يكن . لو اجتمع الخلق كلهم على أن يريدوا شيئاً لم يرد الله تعالى أن يريدوا ما أرادوه ، أو يفعلوا شيئاً لم يرد الله تعالى إجماده وأرادوه عندما أراد منهم أن يريدوا ما فعلوه ولا استطاعوا ذلك . ولا أقدرهم عليه ، فالكفر والإيمان والطاعة والعصيان من مشيئة وحكمه وإرادته ، ولم يزل سبحانه موصوفاً بهذه الإرادة أزلاً والعلل معدوم غير موجود وإن كان ثانياً في العلم في هيته (١)

(١) انظر ص ٢٩ من الجزء الأول من الفتاوى

الفصل التاسع

• الأعيانُ النائيةُ " في مذهب ابن مكي
" وللعُدومات " في مذهب المعتزلة
هكذا أبو المصنف

كان ابن عربي فيما نعلم أول مفكر إسلامي تكلم عما يسميه « الأعيان
الثابتة » ، وأصبح لما سكتنا بارزاً في مناحيه الفلسفي العام في طبيعة الوجود
وقبل أن نشرع في شرح ما يقصده بالأعيان الثابتة ، يجب أن نشرح أولاً
ما يقصده بكلمة « أعيان » وما يقصده بكلمة « الثبوت »

أما « الأعيان » فيقصد بها الحقائق والذوات لوامهايات ، كما يستلها
أحياناً مرادفة للموجودات الخلقية المحسوسة ، ولكنه في كلامه عن « الأعيان
الثابتة » يقصد المعنى الأول لا الثاني . وأما الثبوت فعناه « الحصول »
إطلاقاتاً ، سواء أكان في العلم الخارجي أم في النفس ، ولكنه هنا يقصد به
الوجود العقلي أو قلتهى كوجود ماهية الإنسان لوماهية الخلق في النجى ؛
ويقابل الثبوت بالوجود الذى يقصد به التحقق في الخارج في الزمان والمكان
كوجود أفراد الإنسان وأفراد الخلق في العلم الخارجي .

ومعنى هذا أن ابن عربي حيث يتكلم عن « الأعيان الثابتة » ، إنما
يعترف بوجود علم معقول توجد فيه حقائق الأشياء أو أعيانها المقولة إلى
جانب العلم الخارجى المحسوس الذى توجد فيه أشخاص الموجودات . وهو
يلكرنا بالفلاطون ونظريته في « الخلق » ، كما سيتبين لنا ذلك فيما بعد ، ولكن
نظريته في « الأعيان الثابتة » أعمق من هذا وأكثر تعقيداً ، لأن فيها عناصر
غير أفلاطونية ، وهى العناصر التى أنطقها من أرسطو ومن بعض رجال

المختلة ومن فليحة الإشراق إلى وضعها السهروردي ، واتجه بهذه العناصر كلها وجهة جديدة اقتضاها منطق متعبد في وحدة الوجود

وكثيراً ما يصف ابن عربي « الأعيان الثابتة » بأنها أمور علمية أوتيناها « معلومات » ، وهو اصطلاح أخطئ لاشتراك من فليحة المختلة الذين ذهبوا إلى أن المعلوم « شيء » ودت وعين ، وأن له خصائص وصفات . ولكن لا ابن عربي ولا المختلة يفصلون المعلوم شيئاً علمياً على الإطلاق ، أو أمراً ملبياً محضاً ، وإنما يفصلون بالمعلوم شيئاً معقولاً ملبوياً عنه صفة الوجود الخارجى .

- ٢ -

ولكن نظرية ابن عربي في « الأعيان الثابتة » وإن كانت قد تأثرت - في هذا الوجه - بنظرية المختلة . قد تجاوزت نظريتهم إلى آفاق بعيدة في التكثير لم تخطر ببال المختلة يقول عمر الدين الرازى في « محصل أفكار المتصدين والتأخرين » في تفصيل قول المختلة « في المعلومات » : « دعم أبو يعقوب الشحام (١) وأبو على الجبائى وابنه أبوهاشم ، وأبو الحسين الحياطي ، وأبو عبد الله البصري . وأبو اسحق بن عياش ، والقاسمى عبد الجبار بن أحمد وتلاميذه أن المعلومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ثبات وأعيان وحقائق : وأن تأثير الفاعل (الله) ليس في جعلها ثبات ، بل في جعل تلك الثوابت موحدة . واففقوا على أن تلك الثوابت متباينة بأشخاصها . واففقوا على أن الثابت من كل نوع من تلك المعلومات عدد غير متناه . أما الفلاسفة فقد اففقوا على أن الممكنات ماهيات قبل وجودها ، واففقوا على أنه يجوز أن تسمى تلك الماهيات من الوجود الخارجى . فإذا نقل الملك وإن لم يكن له وجود في الخارج . وهل يجوز مخرج عن الوجودين هذا . الخارجى والداخل ؟ من أين سينا في المقالة الأولى من إليات الشفا على أنه

(١) أبو يعقوب يوسف بن عبد الله بن إسحاق الشحام البصري سنة ٥٢٢٣ هـ كان لولاً من كان في المذاهب فقيه ، عرفى طائفة أكثر المختلة .

يحوز ومنهم من لم يحوزوا . وانضموا على أن تلك الالهييات لا توصف بأنها واحدة أو كثيرة ، لأن المفهوم من الوحدة والكثرة مغاير للمفهوم من السواد . فلذا اعتبرنا السواد قط . ففى هذه الحالة لا يمكن الحكم عليها بالوحدة والكثرة (١)

ويقول ابن حزم فى « الفصل » : « جميع المترتبة إلا هشام بن عمرو الفوملى يزعمون أن المعلومات أشياء على الحقيقة » وأنها لم تنزل ولا تترال ، وأنها لا نهاية لها (٢) .

ويقول الشهرستى فى « نهاية الأقدام » : « تقول المترتبة ما هو لذات المعلومات قد سبق الوجود ، وهو جوهريته وعرضيته ؛ فهو شئ . وماهية بقوله القادر هو حصوله ، وما هو تابع لوجوده ، فهو تحيزه وقبوله العرض (٣) » ويقول : « فالأشعية لا يفرقون بين الوجود والثبوت ، والشئية والذات والعين . وللتقدم من المترتبة أحدث يقول بأن « المعلوم » شئ . وذات وعين . وأثبت له خصائص للمعلومات فى الوجود مثل قيام العرض بالجوهر ، وكونه عرضياً ولوئاً ، وكونه مواداً وبياضاً . وتابعه على ذلك أكثر المترتبة ... وعالقه جماعة ، فمنهم من لم يطلق إلا اسم الشئية ، ومنهم من امتنع من هذا الإطلاق أيضاً مثل أبى المذليل الملاف وأبى الحسين البصرى . ومنهم من قال إن « الشئ » هو القديم ، وأما الحادث فيسمى شئاً بالمجاز والتوسع (٤) . » قال من أثبت المعلوم شئاً : كما قرر فى العقل تقابل للنسب والإثبات ، فقد تحرر أيضاً تقابل الوجود والعلم . فتحس وفترنا على كل قسم عقل حظه ، وقلنا إن الوجود والثبوت لا يترادفان على معنى واحد ، والمعلوم والمنفى كذلك (٥)

(١) المصلد ٢ ص ٣٧ .

(٢) الفصل ٢ ص ٩٥٣ .

(٣) نهاية الأقدام ص ١٥٥ .

(٤) نهاية الأقدام ص ١٥١ .

(٥) المرجع نفسه ٢ ص ١٥٢ .

« قال (من أثبت « المعلوم » شيئاً) إن الأمور الناتجة لا تنسب إلى الفاعل ، بل ما يمرض لما من الوجود والحصول ينسب إلى الفاعل . وقول إن الفاعل (أى الله) إذا أراد إيجاد جوهر فلا بد أن يتميز الجوهر بحقيقته عن المرض حتى يتحقق القصد إليه بالإيجاد ، وإلا فالجوهر والمرض في العدم إذا كان لا يتميز أحدهما عن الثاني بأمر ما وحقيقة ما ، وذلك الأمر والحقيقة إذا لم يكن شيئاً تاماً ، لم يتجرد القصد إلى الجوهر دون المرض ، وإلى الحركة دون السكون ، واليأس دون المواد إلى غير ذلك . والتخصيص بالوجود إنما يتصور إذا كان التخصيص معيّناً عند التخصيص » (١)

ونحن نستخلص من هذه النصوص المهمة القضايا الآتية ، ونخصها بالذكر للملح من صدى في نظرية ابن عربى في « الأعيان الثلاثة » وهذه القضايا هي :

أولاً . أن المعلوم « شئ » - أى أن المقول الذى لم يتحقق وجوده بعد شئ - له وجود في علم آخر غير العالم الخارجى .

ثانياً . أن « المعلوم » ذات حقيقة وماهية لا يخلق الله ذاته ، وإنما يمنع الوجود لله الذات .

ثالثاً : أن المعلومات قديمة وأزلية لم تول ولا تزال ، وأنها لا نهاية لها .

رابعاً . أن سماتها الذاتية موجودة لما قبل وجودها الخارجى ، أما صفاتها التى تتبع وجودها فهذه تتميزها وتقبلها الأعراض ^{بها}

ولكن ما الذى دعا المنزلة إلى القول بهذه النظرية ؟ دعاهم إلى ذلك في نظرنا أمران :

الأول . أنهم فرغوا تحت تأثير الفلسفة الأرسطية - بين الماهية والوجود : أى بين الشئ من حيث هو حقيقة معقولة يمكن أن تتحقق في الخارج ، ويمكن ألا تتحقق ، وبين الشئ من حيث وجوده في العالم

(١) المرجع نفسه ، ص ١٥٩ .

الناوحي . وقد قال أرسطو إن تعريف الشيء بشرح ماهية لا يقتضي وجوده : إذ ماهية الشيء خير وجوده .

الثاني : حرصهم على التمييز بين ماهيات الأشياء للمسكنة وماهية الله على أساس أن ماهيات للمسكنات أمور في قوتها أن توجد وألا توجد ، فإذا وجدت فيفعل فاعل أخرجهما من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل - وهو الله . وهنا هو معنى قولهم إن الممكن وجوده صير ماهيته . أما الله ، واجب الوجود ، فوجوده عين ماهيته ، ولنا لا يحتاج إلى فاعل يوجده . وقد انتفع بهذه الفكرة ابن سينا ، وكان لما أكبر الأثر في منعه في الخلق ، وفي تصوره للصلة بين الله والعالم .

الخلق إذن في منزه المتعزلة وطبع ابن سينا ، ومن بعدهم ابن عربي ، هو منح الوجود للمعلومات (في نظرية المتعزلة) أو منح الوجود للمسكنات (في منزه ابن سينا) أو منح الوجود للأعيان الثابتة (في منزه ابن عربي) ، إذ الإصطلاحات الثلاثة : للمعلومات ، والمسكنات ، والأعيان الثابتة تشير إلى شيء واحد .

وقد تصور ابن سينا الصلة بين الله والعالم (واجب الوجود ويمكن الوجود) على أنها صلة بين موجود ماهية عين وجوده ، موجود قائم بذاته غير مفتقر إلى غيره ، وموجود مفتقر في وجوده إلى غيره ، وقال إن علة افتقار العالم إلى الله هي الإمكانة لا الحدوث كما ذهب إليه أهل السنة .

ولكن يرد السؤال الآتي وهو - هل يقول المتعزلة بقدوم العالم ، وهل يقول بذلك ابن سينا وابن عربي ؟ لما المتعزلة - أو بعضهم على الأقل - يقولون بوجود سابق على هذا الوجود ، وهو وجود للماهيات التي يسمونها «عنايات» ، وهي التي لم تولد ولا تزال .

وأما ابن سينا فيقول : « كل حادث عن عدم فإنه يسبقه إمكان الوجود ضرورة ، وإمكان الوجود ليس علماً محضاً ، بل هو أمر ما له صلاحية

الوجود والعلم . ولكن ابن سينا متأثر بأرسطو الذي يفسح هذا الإمكان في مادة هي المبدأ الأول . ولما يقول يقدم العالم بمعنى أن مادة العالم قديمة ولما ابن عربي يرى أن ماهيات الموجودات - أو ما يسميه «الأعيان الثابتة» - موحدة منذ الأزل في العقل الإلهي ، وأنها هي «الحق» لا غيره ؛ وأن ظهورها على مسرح الوجود معناه ظهور الذات الإلهية الواحدة في مجال الوجود الخارجى حميا تحتصيه طبيعة تلك الأعيان - فالعالم قديم بلما الحق ، أى أنه قديم في العلم الإلهي القديم .

والآن وقد خصنا موقف المعتزلة في «المعدومات» ، شرع في شرح نظرية ابن عربي في «الأعيان الثابتة» لتبين الصلة وتظهر الفروق بين التفسيرين .

يرى ابن عربي أن المخلوقات التي نطلق عليها اسم العلم الظاهر ، لها من حيث ثبوتها في العلم الإلهي - وجود سابق على وجودها المحسوس ، وأنها ، من هذا الوجه ، صور أو أحوال في العقل الإلهي وفي الذات الإلهية ، إذ العقل الإلهي والذات الإلهية حقيقة واحدة : ولما يسميها أحيانا «ماهيات» ، وأحيانا أخرى «هويات» . أما أنها «ماهيات» فلأنها صور معقولة لمخالفات الموجودات ، وأما أنها «هويات» فلأنها تعيينات في الذات الإلهية الواحدة . وهو يطلق على هذه الموجودات المعقولة ، المعدومة في الوجود الخارجى ، اسم «الأعيان الثابتة» .

وعلى هذا فليس للأعيان الثابتة وجود مستقل زائد على الذات الإلهية بأكثر مما لا يمكننا من وجود مستقل زائد على عقولنا . هي حقائق ثابتة ، ولكنها معقولة ؛ بل هي أصل الموجودات الخارجية التي نطلق عليها خطأ اسم المخالفات هي مقتضيات الأسماء الإلهية التي تصينها الذات في صور أعيان الممكنات ؛ وليس في الوجود سوى الله وأسمائه : أى ليس في الوجود سوى الذات الإلهية وهذه الأعيان الثابتة . أما ما صممه بالعالم فليس إلا المرفة التي تنعكس عليها الأسماء الإلهية ، ويتحقق فيها الأعيان الثابتة .

ليست الأعيان الثابتة إذ لا يسا على غير مسمى ، وليست أموراً علمية
 مسمى أنها لا شيء أو أنها سلب محض كما قلنا .
 يقول ابن عربي :

« وهنا حاورت الأكياب هل الموصوف بالوجود ، المدرك بهله
 الإدراكات الحسية ، البين الثابتة انتقلت من حال العلم إلى حال الوجود ،
 أو حكمها تعلق تعلقاً ظاهرياً بعين الوجود الحق تعلق صور المرئي في
 المرآة - وهي في حال علمها كما هي ثابتة منوعة ب تلك الصفة ، فتترك
 أعيان الممكنات بعضها بعضاً في مرآة وجود الحق ، والأعيان الثابتة على
 ترتيبها الواقع عندنا في الإدراك هي على ما هي عليه من المدم ؟ أو يكون
 الحق الوجودي ظاهراً في تلك الأعيان ، وهي له مظاهر ، يدرك بعضها
 بعضاً عند ظهور الحق فيها ، فيقال قد استفاضت الوجود ، وليس إلا ظهور
 الحق فيها - وهو أقرب إلى ما هو الأمر عليه من وجه ، والآخر أقرب من
 وجه آخر ، وهو أن يكون الحق على ظهور أحكام الممكنات ، غير أنها
 في الحكمين معلومة البين ، ثابتة في حضرة الثبوت وليس هذا
 بالحكم إلا لأهل هذا الطريق (أي الصوفية) . ولما غيرهم ظم على قسمين :
 طائفة تقول لا عين للممكن في حال المدم ، وإنما تكون له عين إذا لوجه
 الحق - وهم الأشاعرة ومن قال قولهم . وطائفة تقول إن لها (أي الممكنات)
 أعياناً ثبوتية هي التي توجد بعد أن لم تكن ؛ وما لا يمكن وجوده (في
 الخارج) كالحال ، فلا عين ثابتة له ، وهم المعتزلة . والمحققون من أهل الله
 يشيرون بثبوت الأشياء أعياناً ثابتة ، ولما أحكام ثبوتية أيضاً يظهر كل واحد
 منها في الوجود على حد ما قلناه من أن تكون مظهرأ ، أو يكون له الحكم
 في عين الوجود الحق . فهذا تعليل حصرة الخلق والأمر : ألا له الخلق
 والأمر من قبل ومن بعد » (١) .

يكفي هذا النص في التصير مما يقصده ابن عربي بالأعيان الثابتة ، وعن

(١) الفتوحات المكية : ٢٦٩ - ٢٧٠

فهو موقف الأشاعرة والمعتزلة منها ؛ فهو يرى أن الأشاعرة يتكبرون أن
 للممكنات أعياناً في حال علمها ؛ وإنما تكون الممكن عين صنفاً بوجوده الله .
 بعبارة أخرى يتكبرون وجود ماهيات الممكنات في العلم المقول . أما المعتزلة
 فيقولون إنهم يقولون إن الممكنات أعياناً قبل حدوثها ، وأنها هي التي توجد
 (أي تتحقق في العلم الخارجي) بعد أن لم تكن .

أمّا رأيهم هو ، فهو أن الأعيان الثابتة إما أنها تلك الممكنات التي نصنفها
 بالوجود ، وتتركها بالحق ، وأنها انضمت من حال العلم إلى حال
 الوجود ، وإما أنها مجال للذات الإلهية تظهر فيها الذات كما تظهر صور
 المرئي في المرآة ؛ وهي في كلا الحالتين على ما هي عليه من العلم . وقد يقال
 إنها استقادات الوجود ، ولكن استقادات الوجود ليست إلا ظهور الحق فيها .
 وما تقدم يتضح أن الأعيان الثابتة في مله لا توصف بالوجود الخارجي ،
 ولا بالوجود العقل المستقل المتفصل عن ذات الحق . بل هي عين الحق ،
 أو هي أشبه شيء بصفات الحق في مله المعتزلة . هي - من حيث هي
 موجودات بالقرّة ، أو صور في العلم الإلهي - أمور معقولة ؛ ولكنها من
 حيث هي أعيان وذوات ومجال للذات الإلهية - هي الوجود بآسره .

وهكذا نجد ابن عربي يجمع في صمد واحد بعض جوانب نظرية
 الأفلاطون في الكل ، ونظرية أرسطو في القرّة والعقل ، ونظرية المعتزلة في
 المعلومات ، ونظريتهم في الذات والصفات ، ويفسر في ضوء مله
 النظريات جميعها نظريته في وحدة الوجود . ولكنه - لسوء الحظ - يستعمل
 الأساليب الشعرية غير الدقيقة في وصف تلك الأعيان الثابتة ، ويضيق عليها
 شيئاً من التشخيص . كأن يقول : « كان الله ولا شيء معه » ثم يجعل لنفسه في
 صور الأعيان الثابتة ؛ أو يقول : « ليس (أي الحق) الأعيان الثابتة
 الوجود » أو يقول : « وكنا فيه أكنونا » وأعياناً وأزماناً (١) والمراد
 بغيره « الحق » . ويقول : « لما شاء الحق سبحانه من حيث أملاه الحسنى التي

لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها ، وإن شئت قلت أن يرى عينه (١) .
والإشارة في قوله «أعيانها» أي أعيان الأسماء الإلهية التي هي «الأعيان الثابتة» .
ومن المطلق الذين أدق تفهم «كان» و «ثم» وغيرها من الألفاظ
الزمانية التي يستعملها ابن عربي للتعبير عن حيلة الحق بالأعيان الثابتة يأتي
معنى يشير إلى الزمان ، فإن عملية ظهور الحق في صور الأعيان الثابتة ومنته
إياها الوجود - وهذا هو المراد بعملية «الحلق» في منهجه عملية دائمة
متسرة من الأزل إلى الأبد .

وأحياناً يتكلم ابن عربي عن الأعيان الثابتة كما لو كانت تمثل مرحلة
من مراحل تطور «الحق» («المطلق» كما يسميه هيجل) في طريقه إلى الظهور
والتجلي في أعيان الموجودات ؛ فإن «الحق» يمر في طريقه إلى الظهور
بمرحلتين : الأولى مرحلة «التفريس القلبي» ، وهو تجلي الحق في نفسه
لنفسه في صور أعيان للممكنات ، وهي الصور المقنولة التي لما وجود غير
وليس لما وجود عيني (وهي الأعيان الثابتة) . هذه هي أول تعيين من درجات
التصين في طبيعة الوجود المطلق . والمرحلة الثانية هي «التفريس القلبي» أو
«التجلي الوجداني» ، وهو خروج الأعيان الثابتة من العلم للمقول إلى العلم
المحسوس ، أو خروج ما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل ، وظهور الموجودات
الخارجية على نحو ما هي عليه في ثبوتها الأزلي ، فليس في الوجود شيء
يظهر على خلاف ما كان عليه في ثبوته . هذا هو السر القلبي الذي يشير إليه
ابن عربي في النص السادس عشر من كتاب «فصوص الحكم» ، وهو أشبه
شيء بالانسجام الأزلي الذي يقول به وليستر : يقول :

« ما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك . هذا إن ثبت أن لك
وجوداً . فإن ثبت أن الوجود الحق (الله) لا لك ، فالحكم لك بلا شك في
وجود الحق . وإن ثبت أنك الوجود ، فالحكم لك بلا شك . وإن كان
الحاكم الحق ، فليس له إلا إضافة الوجود عليك ، والحكم لك عليك .

(١) القلبيوس = ص ١٨٠ .

فلا تحمد إلا نفسك ، ولا تلم إلا نفسك . وما يبقى للحق إلا حمد وإفاضة الوجود لأن ذلك له لا لك (١)

في هذا الفصل يشرح ابن عربي جانباً من نظريته في وحدة الوجود ، وفكرته عن الحق ، ويشير إلى مذهبه الجبري في طبيعة الوجود بوجه عام ، وطبيعة الحياة الخلقية بوجه خاص . كل ما في الوجود الظاهر إنما هو صورة لما كان عليه في حال نبوته الأزل لا بد من ذلك ، ولا يمكن تصور غيره . ولكن إذا كان كذلك فمن الموجود ؟ أم هو الحق ؟ أم «الخلق» ؟ هل في نظر ابن عربي مسألة اعتبارية ؟ فإن قلت إن وجودك الخارجي هو وجود الحق لا وجودك ، كان للحكم لك من حيث أنك صورة «الخلق» في هذا الوجود ، لأنك تعينه وتعليه صفاتك ، وإن ثبت في نظرك أن لك وجوداً . كان لك الحكم أيضاً ، ولم يكن للحق حكم فيك إلا إفاضة الوجود عليك ، وفي هذه الحالة لا تحمد إلا نفسك ، ولا تلم إلا نفسك . أما «الخلق» فيجب أن تحمده دائماً لإفاضته الوجود عليك .

إن قد إرادته ، ولكنها تتعلق بالثانية التي تفتضيها «الأحيان الثابتة» ، فهو يريد كلما أو كلما ، أي يخرج إلى الوجود الشيء المراد على نحو ما هو عليه في عينه الثابتة ، وعلى نحو ما علمه ، ولكن علمه تعالى شيء تعطيه الأحيان الثابتة عن نفسها .

وعنا يفرق ابن عربي بين الأمر التكويني والأمر التكليني . فظهور المسمى بمعصيته ، والمطيع بطاعته ، خاضع للأمر التكويني ، لأن المسمى والمطيع إنما يعلمان ما اختصه طبيعة العين الثابتة في كل منهما ، وقد قصي الله أن يكون ذلك كذلك منذ الأزل . ولكن الذي اختصه العين الثابتة ، وقضي به «الخلق» إنما هو فعل فقط ، لا يوصف بأنه في ذاته طاعة أو معصية . ولذلك لا يقال إن الحق قدر للمعصية ألا وقضي بظهورها . وإعنا يسمى

(١) التفسير = ص ٨٣ .

الفعل (الذى تقتضيه المين الثابتة) طاعة أو معصية لأنه يحكم عليه بعد ظهوره بقياس ديني ، أى بمطابقته أو مخالفته لأمر من أمور الدين ، وهذا هو الأمر التكليفي . وهنا يذكر ابن عربي قصة قرعون وكفرة ، فيقول إن قرعون يادعاه الألوهية قد أطاع الأمر التكويني ، لأن عليه الثابتة انحصت تلك ، ولكنه خالف الأمر التكليفي الذي يحرم الشرك بالله .

٣ .

ظهر مما تقدم ملئ تغلل النظرية الأفلاطونية في المثل في نظرية ابن عربي في الأعيان الثابتة إلى حد أنه قد يقال إنها صورة من صورها ، ولكنها وإن كانت تشبه نظرية المثل من وجه ، تختلف عنها اختلافا جوهريا من وجوه أخرى . فالأعيان الثابتة تشبه المثل في أنها أمور مقولة ثابتة في العلم الإلهي ، أو في العلم للمقول على حد سير أفلاطون ، وأنها أصول ومبادئ للموجودات الخارجية المضمومة . ولكنها تختلف عنها من وجهين :

الأول أنها ليست صورة أو معنى كلية كالمثل الأفلاطونية ، بل هي صور جزئية لكل منها ما يقابله في العلم بالخصوص

والوجه الثاني أنها تضمنت في ذات الواحد الحق ، بمعنى أن الحق إذا عقل ذاته يعقل في الوقت نفسه ذات هذه الأعيان . وليس شيء من هذا في نظرية المثل الأفلاطونية ، بل هو أقرب إلى مذهب أفلوطين الإسكندري في طبيعة «الواحد» و«المفصل الأول» ، إن الفصل الأول في مذهبه هو عيسوع فلم العقل الذي هو ذات الماثل الأول - «الواحد» . يقول أفلوطين في «المسوعات» إن العقل (اللهي) هو الأشياء جميعها بالعقل ، فإن تعقل الأشياء في صورها غير المادية هو الأشياء نفسها (١) . ويقول : «إن العقل الالهي يعقل موضوعاته لا باعتبارها أمورا خاطئة عنه ، بل باعتبار أنها هي هو . وهذه الوحدة يعني وحدة الماثل والمقول - ليست أعلى درجات

(١) المسوعات ٥-٤-٣ . تلك المسوعات ٥-٤-٣ .

الوحدة ، لأنها تتضمن ثنائية الماثل والمقول ، ولذلك كانت وحدة في
الدرجة الثانية (١) والتي نلاحظه على ابن عربي أنه في كلامه عن «الأعيان
الثانية» ، يشير إليها أحياناً من ناحية أنها صور مقولة . وأحياناً أخرى من
ناحية أنها نوات وأعيان . وعلما يجمع بين الناحيتين في موضع واحد .
ولكن وصفها بأنها مجرد صور مقولة ثابتة في العلم الإلهي ، لا يشير إلا إلى
الجانب الأفلاطوني من نظريته . أما وصفها بأنها أيضاً «أعيان» وحقائق
أو ماهيات ثابتة في الذات الإلهية ، فهذا تفسير لأحد جوانب مذهب في وحدة
الوجود ، وهو الجانب الذي يقرّبه من الأفلاطون .

(١) الأفلاطونيون المجدد تأليف دكتور = ص ٩٥

الفصل العاشر

نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد
في الفكر الإسلامي
الدكتور عثمان ديجي

النصوص التي نعلما لنشرها كلها من كتار الشيخ ابن عربى وأبائنا
 الأكرين . إنها جميعا تلور حول مشكلة التوحيد كما فهمها أنصار منهج
 «وحدة الوجود» فى الإسلام ، وصبروا عنها بوصوح ودقة وتفصيل .
 ومصادرها فى هذه الوثائق هى : « كتاب التجليات الإلهية » للشيخ الأكبر ،
 و« تطبيقات إسماعيل بن سودكين التورى » على الكتاب المقدم ، و« كشف
 الغايات فى شرح ما اكتشف عليه التجليات » مؤلف مجهول .

لا يدور حتى الآن تاريخ كتابة «التجليات الإلهية» لابن عربى على
 وجه التحديد ، ولا الظروف الداعية إلى إنشائه . وكل ما نعرفه فى هذا الصدد
 ثلاثة «مباحثات» على الكتاب للذكور : « السماع » الأول عملية حلب ،
 عام ٦٠٦ هـ ، و« السماع » الثانى والثالث عملية دمشق ، عام ٦١٧ و ٦٢٧ -
 هنا . وقد جاء ذكر « كتاب التجليات » فى علاء وفهرس المصنفات التى
 وصحه الشيخ الأكبر بمحروسة دمشق ، واستجابة لرغبة ربيبه وتلميذه
 الحبيب ، صابر الدين القوتوى ، سنة ٦٢٧ وق . وإجازته الملك المظفر .
 سنة ٦٣٢ هـ . يتضمن المئمة أيضا .

أما «تطبيقات الشيخ ابن الطاهر إسماعيل بن سودكين التورى على كتاب
 «التجليات الإلهية» ضحى على علم تام بها من حيث الزمان والمكان وللنامبة

التاريخية ، إذ المصنف ذاته يذكر جميع ذلك في صدر «تعليقاته» . بل يضيف إلى هذا وينس على وقائع عامة من شأنها أن تغير لنا جانباً من تفكير ابن عربي وتلقي الضوء على بعض أفكاره المودعة في «التجليات» فلنستمع إذن إلى الشيخ أبي الطاهر ، اسماعيل بن سودكين ، يقص علينا نبأ ذلك بأسلوبه الخاص :

« ولما وقف بعض من كتب أظه خيلاً ... على هذا الكتاب المسمى «بالتجليات» ... قال . أكاد أقسم بالله أن هذا ظلم وعنوان ... وكان ذلك سنة عشرة ومائة بحلب . وكان شيخنا رحمه الله عنه - غالباً . ولا ظلم بعد مدة أعلته بما ذكر ذلك الجانب . ولا عتائى بالقبضة ، فحصلت تحقيق المسألة مع (سلي) الشيخ . مع ما عدنى فيها من علم اليقين .

« قلت : يسلي ! قد ثبت عند العارفين أن الإنسان «أنودج صغير» من «العالم الكبير» . وأن لكل موجود من الممكنات ، في نسخة وجود الابد ، «ورقية» تنبض عن أصل هو لها حقيقة . فإننا أخذ «صاحب الحمية» بقبل على «ورقية» ما من «ورقات» نفسه فلما «تشرروحت» بالخط التوجه الخاص ، حتى تكون مفردة الحسد .

« فإننا أخذ الخبي لتلك «الورقية» يناظرها في حقيقة الإلحية أو مسألة علمية ، كما جرى لسلي الشيخ مع من اجتمع بهم في كشفه ... أو ليس من المقطوع به أن الذي قامت به تلك «الورقات» هو لها الأصل الكل ، وهي له الفرع الجزئي ؟ فليس لها ، مما نجبه به ، مدد إلا من إلقاء إليها ، ولا حياة إلا من إقبال الخاص عليها . فهي لهذا الارتباط ، فيما نجيب به ، مقهورة ... فكيف يقتضى الإصناف أن يحكم بما ظهر من هذه «الورقية» الجزئية الموقفة ، على من هو لها حقيقة كلية مطلقة ؟ وكيف يقطع على حقائقهم عما حكمتا به على ما قام في نسخة وجودنا من «ورقاتهم» ؟

« ... فلما سمع شيخنا - قدس الله روحه - مني هذا الخطاب أعجبه ، وقال : والله ! ما صبرت ولقد أتيت بالصواب . لكن ، يا ولدي !

إنما الشأن كله في معرفة أحكام المواطن والمصريين ، وفي التحقيق بذلك
تفتوت مراتب أهل الولايات ، والتي حررت ، يا ولدي ! في أمر « الرافق »
الجزئية . القائمة بالحقائق الإنسانية ، وكون الحكم إنما هو الكلي على الجزئي .
— فهنا حتى في موطنه الخاص به : وهي « الحضرة القضية » ، وما يبطله
حكم النشأة الجامعة الإنسانية .

« والذي ذكرناه في كتاب « التجليات » ، مما جرى بيننا وبين أمرار
القوم ، إنما كان في « حضرة حقية » و « مشاهدة نفسية » . تجرد فيها سرى ومر
من كوشفت بهي « حضرة الحق » التي لا تقبل إلا التحقيق والصدق . ولو قدرنا
اجتماعنا معهم في عالم الحس بالأجساد لا تعمى الأمور عما أجبرت به عنهم
ولا زاد والعاملة . يا ولدي ! مع القائم « على كل نفس بما كانت » فيها
يعمل أو قال . وهو — سبحانه ! — عند لسان كل قائل ، عدل أو مال .

« وقد أوصينا السر في ذلك في «فتح المكي والإلقاء القلبي » ،
في باب « معرفة منزل القطب والإمامين » ، بغير شك ولا ميث .
— وذلك ، أن السنة الإلهية جرت في « القطب » إداولي « المقام » . أن مقام
في مجلس من « مجالس القربة » والتمكيم ، وينصب له تحت عظيم ، لو نظر
الخلق إلى بهانه لطاشت عقولهم فيقعد عليه . ويقف « الإمامان » ، « الامان
قد جعلهما الله » ، بين يديه . وعد « القطب » يده للعبادة الإلهية والاستخلاف
وتزوم الأرواح ، من الملائكة والجن والبشر ، عابته واحداً بعد واحد :
لهذه « جل جنب الحق أن يكون مصلواً لكل وارد ، وأن يرد عليه إلا واحد
بعد واحد !

« وكل روح يباهيه ، في ذلك المقام ، يسأل « القطب » عن مسألة من
المسائل ، فيجيبه « القطب » أمام الحاضرين ليعرفوا منزلته من العلم . يعرفون
في ذلك الوقت أي اسم إلهي يخص به . ولا يباهيه إلا الأرواح المطهرة
للقربة . ولا يسأله من الأرواح للباية ، من الملائكة والجن والبشر ، إلا

أرواح الخطاب الذين درجوا خاصة . - وهكذا (الثاني في) حال كل
تطلب صابغ ٥

ومصدره الأخير في جمع هذه الوثائق التاريخية هو كتاب « كشف
الغايات في شرح ما اكتشف عليه التجليات » ، كما نرهننا بذلك فيما سبق .
وهذا المرجع التاريخي ، حسب دلالة عنوانه ، شرح مفصل لكتاب « التجليات
الالهية » . والمصنف مجهول الاسم في النسخة الوحيدة بين أيدينا ، والمخفوفة
في دار الكتب الوطنية بباريس . غير أن المشرق الأمازي للمعروف ، المأسوف
عليه ، بروكلمان ، في معجمه الشهير للآداب الإسلامية والعربية :

: 28, 284. G. A. A. Suppl. II. ذكر اسم مخطوط موجود في خزنة وامبور
(Rampur I, 382, 281b) يعرب جلدًا من عنوان مخطوط بباريس : « كشف
الغايات في شرح التجليات » ، ويوزوه إلى الشيخ عبد الكريم الحلي الصوفي
الشهير . ويتساءل بروكلمان فيما إذا كانت نسخة وامبور بمثابة شرح لكتاب
« التجليات الإلهية » لابن عربي أم لا ؟ ونحن لم يجر لنا الاطلاع على هذا
المخطوط لتقابل مع نظيره في دار الكتب الوطنية بباريس ، فكون على يقين
من الموضوع .

ومهما يكن في الأمر ، فإن نسخة « كشف الغايات » الموجودة في
باريس ، هي مجموعة ضمن مجموعة خطية تشمل أحد عشر كتاباً . وكلها ،
على اختلاف موضوعاتها وعناوينها ، ذات نسق واحد في التفكير النقي
والطابع الصوفي والأسلوب اليبالي . وهذه خصائص ، إذا تحققت في مجموعة
ما ، تدل على وحدة مؤلفها . وصحيح هذه الكتب غفل من أسماء مصنفها .
ونظراً لأهميتها العلمية في تاريخ الآثار الصوفية ، ولملم ذكرها في معجم
بروكلمان ، فقد أحينا سرد عناوينها في هذا المقام .

١ - « كشف الغايات » . ٢ - « رشح الزلال في شرح الألفاظ
للنقلولة بين أرباب الأقواق والأحوال » . ٣ - « نجمة الخراب للمذهب
والآيب » . ٤ - « طرق الحور البارزة من خطوط وحدة الجمهور » .

- ٥ - الواقع المثيرة لكشف ما في المذهب من الأمرار الموثقة : ٦ - ١ - وصف
 المذهب من رشح بحر اليقين : ٧ - وغنى الطالب فيها اشتمل عليه علم
 الوهم والسروعة من الطالب : ٨ - انتهى البيان في كشف نتائج
 الامتحان وشرح مقارنة الأسماء للأخيار : ٩ - ولوازم الصريف للمعاصم
 الشريف : ١٠ - إعلام الشهود في كشف شبهات الوجود : ١١ -
 وعظم رشح اليقين عن غايل الظن والضمير : ١٢



ذكرنا فيما مضى أن هذه التصور تنور جميعها حول مشكلة التوحيد .
 والتوحيد حقيقة الإسلام الكبرى وشعاره الممتاز . فقد عرف هذا الدين
 فضلا ، في التاريخ الروحي للإنسانية ، بهذا القلب كما أن علومه العقائدية
 والصوفية اشتهرت بذلك أيضا ، ولكن يلاحظ أن مباحث اللاهوت في الإسلام
 عند الأشاعرة والماتريدية خاصة اكتفت بمحاولة مشكلة التوحيد من الناحية
 النظرية فقط ، أي دراسة الوحدة الإلهية وإقامة البراهين عليها من الوجهة
 العقلية والمنطقية . في حين أن هذه المشكلة ذاتها ظهرت في أصول المعارف
 الصوفية ، بمثابة اختيار تام للوحدة المطلقة ، وإدراك عميق لثباتها وأمنائها
 إن الدوق الصوفي في التوحيد كان قبل كل شيء وعياً شاملاً للوحدة الإلهية
 وشهادة صادقة عنها .

بما لا شك فيه أن مبدأ التوحيد أساس الأديان جميعا . وهو في نظر
 الإسلام ، الفرض الأصيل من وحى السماء وبعث الأنبياء . يد أن هذا المبدأ
 العظيم اتخذ في طلال الدعوة المحمدية مفهوماً جديداً ، وظهر بصورة متميزة
 واضحة . لقد تجلت عبقورية الإسلام حقاً في حقيقة التوحيد ، وعنه صدرت
 سائر تعاليمه اللاهوتية . ونظمته التشريعية إن الفكرة الإسلامية عن الألوهية
 والكون والإنسان قررت بوضوح طابع التوحيد : من وحدة الإله انبثقت
 نظرية الإسلام بوحدة الأديان والأكرام والجنس البشري .

حين يصغر من الباحث نظرية التوحيد وتطورها في الفكر الإسلامي ، وخاصة في الأوساط السنية ، يجد أنها شملت دوراً هاماً عند فرق ثلاث من الإسلاميين ، وكانت مجالاً رحباً لنشاطهم العلمي وتفكيرهم الديني : وهم المعتزلة والمثلية والصوفية . مكل فرقة من هذه الفرق خلقت للأجيال بعدها ، حول مشكلة التوحيد ، محصولاً فكرياً وعلمياً يمتاز حقاً بالعمق والشمول والأصالة . ويستطيع مؤرخ الفكر الإسلامي أن يجد من خلال لواء كبار رجال الاعتزال والمثلية والصوفية ، فيما يخص مبدأ التوحيد ، مظاهر واقعية تفكير إيماني ألقت موانه من موضوعات إسلامية بحثية ، وصيغ منها نظرية عامة أمكن تطبيقها على جوانب كثيرة من الحياة الدينية والأخلاقية والاجتماعية .

كان رجال الاعتزال ، على ما يظهر ، أول من أثار مشكلة التوحيد في العالم السني . كما كانوا من أوائل رجال الفكر الإسلامي الذين أرموا دعائم هذه النظرية على أسس علمية ثابتة . ثم هم بعد ذلك جاهدوا مخلصين في سبيل تطبيق مبسّهم التوحيدي ، على مسائل غريبة في الإلهيات والأخلاقيات والاجتماعيات . فحين علم أن مقالة المعتزلة في التوحيد كانت أولى مقالاتهم الخمس التي لا يُمّ وصف الاعتزال إلا بها والدفاع عنها . وهي مع التوحيد - والعقل - والوعد والوعد ، والملة بين المراتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وما تجدر ملاحظته في هذا الصدد ، أن مقالة التوحيد تعتمد المعتزلة لها صلات وثيقة بمسألة خلق القرآن ونفي الصفات عن البري ، كما هي أيضاً مرتبطة بمقالتهم في العقل الإلهي وحرية الإنسان وهذا المبدأ التنويري المذكور . فيما سبق وهو أن فكرة التوحيد ، التي هي لامهونية في جوهرها ، كانت عند المعتزلة (وغير المعتزلة من المفكرين الإسلاميين) أساساً لحلول نظرية تنطبق بمسائل أخلاقية واجتماعية .

أجل ! إن المعتزلة لم يعلخوا القول بالتوحيد ولم يفرحوا بالإشارة منه ، بل هو عقيدة المسلمين جميعاً . غير أنهم ميزوا خطاً عن سائر الخطا تحت

الإسلامية هذا المفهوم للنفس لطيفة الوحدة الإلهية ، وهذا للذات المعنى
 للمعين الذى أطلقوه عليها . وهم لأجل ذلك قد عرفوا فى تاريخ العقائد
 والمبادئ بأهل التوحيد . وكان هذا باعث كبريائهم وحر فطرتهم ! والواقع
 أن الملاحظة على الوحدة الإلهية ، فى صحتها وقدرتها كان مثار تكبير المسترقة
 واهتمامهم الشديد . كما أنهم حاولوا . فى الوقت نفسه أن يحلوا هذه الوحدة
 بخانة المبدأ السامى الذى يجب أن يصدر عنه نشاط الفرد فى حياته الوجدانية ،
 وفى حياته الاجتماعية على السواء . وقد ترك الإسلام الأشرى ، فى « مقالات
 الإسلاميين » جملاً عظيمة تصور نظرية الاعتزال فى التوحيد وتلخصها
 أحسن تلخيص . « إن الله واحد . ليس كشيء . وليس يحسم .
 ولا شحس ولا جوهر ولا عرض . . ولا يجرى عليه زمان . ولا يجرى عليه
 الخلق فى الأماكن . ولا يوصف بشيء من صفات الخلق المألوفة على حشمتهم
 وليس بمحدود ولا ولك ولا مولود .. ولا تتركه الحواس ... ولا يشبه
 الخلق بوجه من الوجوه .. ولا تراه البصيرة . ولا تتركه الأبصار . ولا تحيط
 به الأوهام . شيء لا كالأشياء ... »

ومع ذلك ، ويرغم الاعتراف بمجهود الاعتزال العظيم فى ميادين الفكر
 والعلوم ، فنظريتهم عن الذات الإلهية ووحدها تصنف بالسكون (Statique)
 أكثر من اتصافها بالحركة ... (Non dynamique) - إنهم أظهروا
 لنا صورة إله ، كأنه مكبل فى قيود كئالة . وكان الأولى بهم أن يطلقوا
 الألوهية عن كل قيد وأمر ، حتى عن قيد الإخلاص نفسه !

هذا . وقد صرح عن مقالة المسترقة فى التوحيد ، علة قضايها هامة كان
 لها أصلها عميقة فى أجواء العلم الإسلامى . وهى مسألة للصفات الإلهية والكسب
 السابرة ورؤية الله فى الدار الآخرة . فالصفات الإلهية متعة عن جانب الخلق ،
 لأن ثبوتها يؤدى إلى لون شيع من الكثرة فى صميم الذات الواحدة القدسية !
 أما الكسب السابرة ، وخاصة القرآن ، فهى طواهر وجودية : إنها مخلوقة
 كالطواهر للكونية تماماً . « إن القول بقولية القرآن والنبوة والإيمان

يقضي إلى تعدد القلماة ، وهذا يطرأ مبدأ الروحانية في أساسه . وكذلك
أنكر المعتزلة إمكان رؤية الله في الآخرة ، لا يلزم من ذلك من تعطيل الذات
الإلهية في نطاق الزمان والمكان والمادة !

فالمصفات إذن ، في نظر رجال الاعتزال ، منفية عن الله ، أي لا حقائق
ثبوتية لها أو موضوعية ، فيما وراء العقل البشري . غير أن المصفات ، في
أخص معانيها ، هي مجال الكمالات الإلهية ، ومما روج بها وأنوارها ،
إن في علم الأرواح أو في علم للواد . فإذا « عطلت » عنها الذات المقدسة
الجليل ، فماذا يتبقى منها ؟ وما هي صلات الإنسان الحقيقية بمثل هذه
« الأكرمة » ، لفراة عن كل صفة ؟ ما هي صلاتها في تأملاته وعبادته ،
في نسكه وصلواته ، في أشواقه ورغباته ، في عجايب ومجته ؟ ثم كيف يفسر
ظواهر الوجود المخلقة ، على وجه الله ؟ كيف تصور صدورهما عن ذات
برية مجردة ، أو إسنادها إليها ؟ - تلك هي أساسة الاعتزال في الحقيقة ،
وتلك هي نتائج موقفهم السلبي تجاه مشكلة « نبي الصفات » !

وكذلك الشأن أيضاً بخصوص نظرية « خلق القرآن » عند المعتزلة ،
من حيث نتائجها السلبية المظلمة : إذا كان الوحي الإلهي المتزلز - وهو الرمز
الحق لصفة الله بالإنسان وعنايته الفائقة به - في مستوى الظواهر الكونية
المخلقة ، فما هي جهواه بالقياس إلى الضمير البشري في مصيره النهائي وكماله
المطلق ؟ فالمسلم الذي يتأمل في القرآن « حكمة مخلوقة » ويحيا على مبادئها ،
لي يتجاوز في تطوره الأدبي وكماله المعنوي وجود « الآفاق الخلقية » وبالتالي ،
أن يرق إلى مياه الروحانيات البلى الملبسة . ثم هو في ميسوره أن يجد أمثال
هذه « الحكمة المخلوقة » ، في فاج الفكر الإنساني نفسه ، ومن خلال تجاربه
الحزيرة في الحياة .

ولكن ، على العكس من ذلك تماماً ، نقول بأولية الوحي الإلهي ، المتزلز
على الأنبياء المرسلين . لأن هذا يتيح للضمير البشري أن يتأمل حقا من ثنايا
علم « الصنف المنشرة المكثمة » ، المرفوعة المظهرة « حكمة مباوية غير

مخلوقة ، يسوبها فوق كل ما هو إنساني وكوني ، ويكشف فيها أيضاً
و الظنوس الأزل ، الذي يعنى له جوانب الحياة جميعا . وكذلك ينسب
للعره أن يعيش حياة الأبد وهو لا يزال على صعيد هذه الأرض . أرض
الآلام والتموج وحرق الجحيم !

ومع ذلك ، لن نشلت نظرية الاعتزال التي التوحيد في دائرة الإلهيات ،
فقد كتب لها النجاح عاماً في دائرة الاجتماعيات والأخلاقيات . لذا مقالهم
في « العدل » وهي مصرحة عن « التوحيد » - كانت أسساً لأهم الجريه
المشهور ، المتعلق بحرية الإنسان وتبعاته الدينية أمام الدين الأعظم ، والأدوية
بخصوص مصيره النهائي . (ومن الطراقة أن يلاحظ في هذا الموضع ، أن
المعتزلة ، بقول ما كانوا « ماهين » : *Maenahites* من أتباع نظرية
للماهية بفرقة ثلاث الإلهية - في ميدان العلوم اللاهوتية ، كانوا وجوديين -
بأدق معاني الكلمة - في الميادين الاجتماعية والأخلاقية) .

فحرية الإنسان عند المعتزلة ، وبالتالي مسئولياته الدينية والأدوية ، منبعه
عن مبدأ العدالة الإلهية ذاتها . إن تصورنا العدل الإلهي ، بمعناه الصحيح
الشامل ، هو الذي يحتم علينا القول بوجوب حرية الإنسان واختياره .
وهكذا كان مفهوم العدل الإلهي في السبأ ، عند المعتزلة ، أساساً لفهوم
حرية الإنسان ، وينبوعاً لاخياره على الأرض ! وهذا التصور الخاص لفهوم
العدالة والحرية يسبق حقاً على نظرية الاعتزال كل مظاهر السوء والكمال ،
من التاحين الاجتماعية والأخلاقية معاً . إن حرية الإنسان في هذا المقام ،
لم تكن على معان أخلاقية واجتماعية فحسب ، بل على تصور عميق لفهوم
العدالة الإلهية نفسها ، وبالتالي على الروابط الخاصة للتحقق بين الذات الإلهية
والشخصية الإنسانية . والعدل في نظر المعتزلة هو مظهر « وحدة الذات » ،
أي المظهر الإيماني لوجود الله في الحقيقة ولكماله السرمدي . كذلك الاختيار
الإداري للإنسان : إنه مظهر وحدة شخصيته ورمز تكامل وجوده واستقلاله .
ومهما يكن ملتبساً التوحيد من أهمية وخطورة في ميدان الفكر الاعتزالي

ومهما يكن شهودهم الملقى في هذه السيل من عبث وأصدالة وإسراع : -
 فإن هذا المبدأ ذاته قد تجلّى في البيعة السلفية ، وخاصة عند المتأخرين منهم كآيين
 نيمية وابن قيم الجوزية ، في رداء طيبد ، واتخذ لديهم صورة واضحة جليظة
 بالملاحظة والتفكير . إن الحركة السلفية في الواقع قائمة على فكرة التوحيد .
 والتوحيد عند علماء السلف هو عقيدة وعبادة : وهذا هو الجانب الإلهي فيه .
 كما هو في الوقت نفسه أيضاً ، سلوكاً فردياً ، ومعاملات اجتماعية : وهذا
 هو الجانب الإنساني فيه . فالتوحيد هو مبدأ إلهي وإسلي . وفكرة دينية ،
 وزمنية في آن معا .

ويرى علماء السلف يعني ، أن هيكلاً الثنين - سواء في عقائده أو مبادئه
 أو نظمه ، ليس إلا صورة محسنة وتيسيراً صادقاً لكل ما يطوى عليه مبدأ
 التوحيد من كمال وسمو وقناعة . فالغرض الثاني للشرعية هو انتصار كلمة الله
 العليا في الحياة ، وفي حياة الفرد ، وفي حياة الجماعة . وكلمة الله في جوهرها
 حقيقة وعملية وحيية - وانتصاراتها الإيجابية في التصدير الفردي ، وفي التجميع
 الجماعي هي القضايا الكافية لكل تقدم ورخاء ، إن في مستوى الروح ،
 أو في مستوى المادة . إنها الفاتح السحري لكتور الأرض وكنوز السماء !

والتوحيد ، في نظر شيخ الإسلام ابن تيمية ، ذو مظاهر أو حقائق
 ثلاث ، كل منها يبرز جانباً من حواشي الذات الإلهية في سموها وكمالها ،
 كما أن كلّاً منها يتناول ناحية من حياة الإنسان ، وصلاته بالكون وموجده .
 وهكذا ينظم مبدأ التوحيد حقيقة الألوهية وحقيقة الإنسانية ، وتلاقح في
 ظلاله عظمة الخالق وعظمة المخلوق ! فالمظهر الأول للتوحيد هو ما يسميه
 شيخ الإسلام بتوحيد الألوهية . وهذا اعتراف بالوحدة القلبية للإله الحق ،
 وإيمان عميق بها . والمسلم في هذا الوطن ، مكلف بأن يبنى الألوهية عماسوى
 الله ، ويخصه بالوجود المطلق الذي لا يشاركه فيه سواه . - أما المظهر الثاني
 للتوحيد فهو توحيد الربوبية . وهذا إقرار من العبد بوحدة الربوبية ، أي وحدة
 الذات الإلهية في الخلق والتكوين والتقدير والمداية . فكما أن التوحيد الأول

يعرّف الحق - تعالى ! - بالوجود المطلق ، وينتصفه بالألوهية ، فكذلك هذا التوحيد يفرد بالربوبية ، وينتصفه بكسالة الإبداع والإرشاد . فلا إله إلا الله : هذا توحيد الألوهية . ولا خالق ولا مرشد سواء : وهذا توحيد الربوبية . وكذلك ترفع الوسائل بين الخالق والمخلوق ، في دائرة الألوهية ، وتزول الحجب بين الرب والمربوب ، في دائرة الربوبية . - والمظهر الأخير للتوحيد هو توحيد المبودية : وهو أن يعلم المرء ذاته قد رب العالمين ويوجه وجهه إلى فطر السموات والأرضين ، فلا يبعد سواء ولا يقرب إلا إليه ، إذ الله وحده هو الموضوع الأسس للإيمان والمعرفة والخبرة والعبادة !



ولكن إذا كان التوحيد عند المعتزلة هو مشكلة لاهوتية وأخلاقية ، وعند السلفية مشكلة دينية واجتماعية ، فهوى في نظر الصوفية مبدأً روحياً يتصل قبل كل شيء بحرية الكيان الإنساني وتحريره من شوائب القيود والحدود جميعاً . إذ الصوفية لم يكتفوا طويلاً أمام مشكلات التوحيد النظرية ، كما صنع كبار رجال الاعتزال . ولم يقتصروا على تواسه جوانبه الدينية والاجتماعية ، كما فعل علماء السلفية . إن نشاطهم كله تركز حول حقيقة التوحيد من حيث هو للمظهر الأسس الثابتة الإلهية في تجليها الفائق ، والمحلل الأكل البشرية في ترفيقها الخالد . نعم ! إن التوحيد عند الصوفية هو بمثابة امتحان شاق ، من خلال الصراع والآلام ، لمبدأ الوحدانية . وهو جهاد معبر لاكتشاف هذا المبدأ في كل ميادين الحياة . إن ما يشهده الصوفي في « توحيده » ، ويعتبر به دائماً ، هو الحصول على « الوحدة المطلقة » . وحدة الخالق ووحدة الكون ووحدة الذات البشرية . أليس عن « الوحدة الإيمانية » عنصر كل شيء ؟ هي إذن كل شيء في كل شيء !

« قال يوسف بن الحسين : قام وجل بين يدي ذي النون المصري فقال : أخبرني عن التوحيد ، ما هو ؟ » فقال : هو أن تعلم أن قدرة الله في الأشياء بالامزاج وصحة للأشياء بلا علاج . وعلّة كل شيء - صحه .

ولا حلة لصنعة - وليس في السماوات الملى ولا في الأرضين الخلق مغير
غير الله . ومهما تصور في وهماك خلقة - تعالى ! - بخلاف ذلك .
« ومثل الجنيّد عن التوحيد الخاص فقال : أن يكون العيد شيئاً
بين يدي الله - تبارك وتعالى ! - تجري عليه تعاريف تليمة ، في
مجاوي أحكام قدرته ، في بلج بشار توحيد : بالفناء عن نفسه ،
وعن دعوة الحق له ، وعن استجابته للحقائق وجود وحدانيته في حقيقة
قربه ، (وذلك إما يكون) بملابحه ، وحركته لقيام الحق له بما أراد
منه . و (التوحيد أيضاً) أن يرجع آخر العيد إلى أوله : فيكون كما كان
قبل أن يكون ! » .

« وقال رجل للشّمس : لنجري عن توحيد مجرد بلسان حتى نفرّد . -
فقال : « وعليك ! من أجاب عن التوحيد بالمباراة فهو ملحد . ومن
أشار إليه فهو شوي . ومن أومأ إليه فهو عايدون . ومن نطق فيه
فهو جاعل . ومن سكّته فهو غافل . ومن أومأ أنه (إليه) واصل
فليس له حاصل ... ومن تواجد (فيه) فهو عاقد وكل ما يترجموه
بأوهانكم وأدركتموه بقولكم ، في أتم معانيكم ، فهو مصروف ،
مردود إليكم ، محطّ ، مصنوع مثلكم » .

ظهرت فكرة التوحيد ، في حقول المعارف الصوفية ، بصور ثلاث ،
وكانت في كل منها تعبيراً صادقاً لأحرّ الرجال المتصوف ، في شؤونهم الوجدانية
وأذواقهم الروحية . فهناك أولاً ما يمكن تسميته بالتوحيد الإرادي . وهنا
إدراك لوحدة الإلهية ووعي بها في مستوى الإرادة . وصاحب هذا المقام ،
تلقب بإرادته في إرادة الله ، وتضئ دغائبه في رغائب . الله ، فلا يريد العبد
إلا ما يريد الرب ولا يحب إلا ما يحبه . وفي هذا الفناء للإرادة البشرية ،
أو بتعبير أدق : في هذا التسليم بإرادة العبد إلى إرادة الرب يتحقق الكمال
للإنسان في أسمى صوره ومعانيه . لا شك أن الحياة الروحية ، في جميع
المناهج والأديان ، قائمة على تهذيب الإرادة وتركيزها ، إذ بها تتوحد الشخصية

الإنسانية وتتكامل . ولكن الذى يميز الانجيل الصوفى فى هذا الوطن ، من سائر المذاهب ، هو اعتبار الوحدة الإلهية ذاتها أساس تنمية الإرادة ومظهر تنمؤها واتزدهارها .

ثم هناك أيضاً ما عرف باسم « التوحيد الشهودى » وهو تحقق بالوحدة المطلقة فى ذرى المشاهدة والتأمل . وهذا يعنى اتحاد المزمع الله - اتحاد حيان لا أحيان ... - ، بعد فناءه عن الكيان (المستوى) والأكوان ، إن الذى يميز هذا اللون الخاص من التوحيد عن نظيره الأول ، هو أن الحقيقة الإلهية لا تظهر فى هذا المقام فى مظهر « أمر ونهى » و « خربة وقانون » ينضج لها العبد وتتلائم إرادته فيها ، بل تتجلى لصاحب التوحيد الشهودى فى « صورة ذات مقدسة » يقيم فى جملها ، ويصشق كلمها ، ويقفى فى وجودها . فهو كمنجون ليل (وهذه المثل الأصل فى السموات والأرض) - إذا سقى لا ينطق إلا بحبها . وإذا أبصر لا يصر إلا بجملها . وإذا سمع لا يسمع إلا حبيبها . وإذا تأمل لا يتأمل إلا قيوصات أمورها . إنه أبدى - بها ، وجا ، ومعها ، ولها ، ومنها ، وإليها ..

وقد قلنا فى التوحيد الإرادى - إن فناء لإرادة العبد فى إرادة الرب ، معناه تسمى الإرادة البشرية إلى قمة الإرادة الإلهية ؛ - كذلك الشأن أيضاً فى التوحيد الشهودى ؛ إن فناء وجود العبد المنوى فى بحر الوجود الحقيقى ، معناه تسمى الوجود الإنسانى المخلود إلى سماء الوجود الإلهى اللا مخلود ؛ بدون أن يحدث هذه العملية للتفريه لقاهرة أى تفسير فى حقيقة الذات الإلهية المطلقة وكأها اللاتهنأى . ولكن التمييز كل التمييز ، هو ما يحصل للإنسان فى هذا الوطن الشريف . إنه الآن إنسان ربانى . وقد كان من قبل إنساناً فقط !

إننا مثلت : مامو الموضوع الأنحص للتوحيد الإرادى ، الذى تحقق فيه إرادة العبد ، بل تسمى إلى إرادة الرب ٤ - أجبت : هو القرآن العظيم ، وهى النبى الكريم ، وترات وورثه الطاهرين ، من القرن الأول حتى الآن ، وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين ..

وإذا سئلت : ماهو الخلل الأكل التوحيد للتهوى ، الذى يخفى فيه وجود اللحد القسوى . بل يتناسى إلى حطمة الإطلاق المزمى ٢ - أجبت
هى الصورة الخملية ، فى مجليها المطرود ، عبر الزمان والمكان ، فى ذوات
الورقة المحملين ، الطاهرين المطهوين .

وإذا سئلت : ماهى وسائل هذين التوحيدين وماهى شروطهما ٤ -
أجبت : التوحيد الأول ، وسائله وشروطه الحرم والثبات والإيمان .
والتوحيد الثانى ، وسائله وشروطه . الحب والميلان ، الثبات من أعماق
الحنان ، الصادران من قرط الميانه إذا التفتى العيان والمحققان ١

وأخيراً ، هناك لون غاص من التوحيد ظهر عند المتأخرين من الصوفية
(عند ابن عربى وأتباعه) . واشتهر فى تاريخ الفكر الإسلامى بسوانه :
« التوحيد الوجودى » ، ويقصد من ذلك إدراك معين الوحدة الإلهية ،
وتصور خاص لما فى صعيد الوجود المطلق . وفى الحقيقة ، نحن لسنا هنا
فى ميدان الأدواء الصوفية ، والاحجارات الروحية ، طلعنى التصحيح ،
بل نجاه نظرية معقدة فى طبيعة الوجود وشروطه وأحكامه . ولكن ، إذا أمعنا
التنظر فى هذا اللغز ، نرى أن اهتمام أصحابه بالموضوع لم يكن فكرياً
مجرداً ، وإنما كان فى صميمه اهتماماً روحياً ودينياً . إن جلى قصدهم فى هذا
الصلد هو إبراز الوحدة الإلهية فى صفاتها وكلماتها ، ووضعها فى النطاق الصحيح
الخاص بها ، من حيث هى الموضوع الأسمى للإيمان والمعرفة والعبادة والحقبة .

وإذ ، قبلاً وحدة الألوهية فى دائره « الاتولوجيا » هو الذى دعا
انحصاره التوحيد الوجودى ، إلى الأخذ بعكسة وحدة الوجود فى دائرة
« الاتولوجيا » ، ومن ثم ، استطاعوا أن يميزوا بين ضربين من التوحيد :
توحيد ألوهى ، وهو القول بوحدة الإله ، وتوحيد وجودى ، وهو القول
بوحدة الوجود . وهم يقررون بصرامة أن التوحيد الأول لا يصح ولا يكمل
إلا بالثانى . إذ كل ثنائية فى صعيد « الوجود المطلق » هى فى الحقيقة ثنائية
فى صعيد « اللاهوت المقدس » . وإذا كان من المقطوع به أن ثمة وحدة

إلهية في مستوى « الأنولوجيا » فيجب القطع أيضاً بأن مُنة وحطة وجودية مطلقة في مستوى « الأنولوجيا » : وذلك للسبب عينه.

ولكن ، ما معنى هذا الوجود الذي يرون وحطه ؟ بحيث أنصار التوحيد الوجودي عما يلي : إن فكرة الوجود ينبغي أن نلاحظ من جانبين ، وبالنسبة أن تفهم على معين متميز . فيجب أن نلاحظ الوجود أولاً من حيث مظهره الخارجي ، وثانياً من حيث هو في حقيقة ذاته . ففي الاعتبار الأول ، الوجود هو عسى « الإيجاد » . أى هو الفعل المدع الخلاق الذي تتحقق به الموجودات كلها في صورها الوجودية ، شخصية كانت أو نوعية . ابتداءً من المادة الصماء حتى الروح الأعظم . فكل ما في العالم من كائنات منظورة وغير منظورة ، هي مظهر لهذا الوجود (= الإيجاد) الواحد وأثر من آثاره .

وهذا الإيجاد ينظم الموجودات جميعاً من مآثر انقطارها : ظاهراً وباطناً . كلاً وجزئاً . حقيقة وحياً . إنه كل شئ ، فيها ، إذ لا شئ منها أجنبي عن أثره وتأثيره . ومع ذلك ، فهذا الإيجاد متميز تماماً عن الموجودات بأمرها . من حيث ماهياتها ووجودها . إنه واحد ، وهي متصلة ، قديم ، وهي حادثة ، سرملى ، وهي متطورة ، خالق مدع ، وهي مخلوقة مدعة .

فرحلة الوجود ، على هذا المعنى الخاص . هي مرحلة إيجاد فحسب ، ومن ثم ، لا تمازجها كثرة الموجودات الحادثة ولا تنفيها ، بل تثبتها وتبقيها . وعمل الإيجاد هو دائماً في رحلته وبساطته وراحته ، مهما تعددت آثاره الخارجية ، وتتنوع مظاهره الخارجية .

أما الوجود على الاعتبار الثاني ، أى الوجود من حيث هو في حقيقة اللاتية ، ويقطع النظر عن تيناته الخارجية ، فهو المطلق الذي لا بشرط شئ . إنه ، هو غير الوجود النحوي وغير الوجود الخارجي ، إذ كل منهما أثر من آثاره ، ومظهر من مظاهره . وهو أيضاً لا يمكن أن يكون مقيداً بالإطلاق كما هو مطلق عن التقييد وفي التقييد . وليس بكل جزئ ولا لاحام

ولا خاص ، ولا واحد بالوحدة الزائدة على ذاته . والواقع ، أننا نستطيع أن تصور ثلاثة أمثلة من الوجود :

(١) وجود بشرط شيء ، وهو الوجود الحرفي المقيد بمحدود الزمان والمكان والمادة .

(٢) وجود بشرط لا شيء ، وهو معارض للأول ، وهذا هو الوجود الكلي الذي هو مطلق بالقياس إلى الحرفي فقط .

(٣) وجود لا بشرط شيء وهو المطلق الذي هو غير مقيد بالإطلاق كالكلي ، كما هو مطلق عن التقييد وفي التضييد كالحرفي . - ويلاحظ ، أن نمط الثالث من الوجود هو الذي يجب استلذه إلى ذات الحق - تعالى ١ - ويصبح حمله عليها .

[١] فوحدة الوجود ، في هذا الموضع ، هي وحدة المطلق الذي هو وجود بلذاته ومن كانه ولذاته . ولا يقل جناناً تصور ثنائية أو كثرة في صعيد الوجود المطلق . إذ الكثرة ثمة مظهر شيع من و الشراك العقلي الخلق ، أشد غيباً وأسوأ حاقية من و الشراك اللغوي الخلق ...

في ضوء نظرية الوجود الذي هو لا بشرط شيء ، نستطيع أن نجد حلولاً منطقية لعناد من المشكلات اللاهوتية التي تترسّ لما علم الكلام أو تشرّ أمامها ، أثناء تطوره التاريخي . فلو أن المجردة مثلاً ، أدركوا أن الوجود الإلهي في حقيقته هو وجود لا بشرط ، لما استحال لديهم القول بعدد الصفات واثباتها ، أو أزلية القرآن ، أو إمكان الرقبة في النار الآخرة . - أليس وجود الحق مطلقاً حتى عن قيد الإطلاق ؟ فكيف يمتنع عليه تعالى : - تجليه للثاني من خلال صفاته وكمالاته اللامتناهية ؟ - أو تجليه الخارجي المتناهي من وراء حجاب الحروف والكلمات البشرية ؟ أو ظهوره المميز في مجاز و الصور الخالصة في ظلال نصيب السهاد ؟



وبعد ، فإن الأصول المنطوية التي اعتمدنا عليها في تحقيق هذه التمهيد هي مابلي - أولاً ، فيما يتعلق بتمهيد و التجليات :

١ - مخطوط خزائن وليّ الدين ، إحدى خزائن دور الكتب الحافظة في اسطنبول . ورقته ١٧٥٩ . وهو محفوظ ضمن مجموعة عامة كلها من آثار الشيخ الأكبر . وهي على ما يبدو جميعها بخط يده . وبدأ كتاب التعليقات من ورقة ٣٠ وينتهي ٦١ ، قبل تمامه . وتحتوي هذه النسخة على « سياحين مسجلين على الخلاف » (ورقة ٣١) ونص « السياح الأول » في أعلى الورقة :

« سمع جميع كتاب التعليقات على مصنفها الشيخ الإمام العالم المتفوق محيي الدين أبي عبد الله ، محمد بن علي بن العربي ، الحائلي الطائي الأتليسي ، جماعة . منهم الشيخ الصالح حسين بن علي بن محمد النينوري ، والولد الصالح نور الدين أبو بكر بن محمد اليلخي ، والولد الصالح قطب الدين محمد ولد الشيخ العالم العلوي شمس الدين إسماعيل يعرف بابن سودكين التنوري . وذلك بقرعة أئيد التقدير إلى الله أيوب بن بلور بن منصور القرقي القاهري ، في الرابع عشر من محرم من سنة سبعة عشر وستمائة - بدمشق . وذلك بمقره المسبح - وكتبه أبيه بن يازر » .

أما السياح الثاني ، فهو إثر السياح الأول ، ومخطوط جديد ، وكذلك سمع هذا الكتاب المسمى أعلاه على مشيخة سيدنا وإمامنا الإمام العالم الفاضل أبي عبد الله محمد بن علي بن العربي الطائي الحائلي الأتليسي ، رضي الله عنه . خادمه وربيّه محمد بن اسحق بن محمد ، سنة سبع وعشرين وستمائة ، بدمشق » .

وأجاد هذه النسخة : ٢٥ سم × ٢٠ سم ، مسطرتها : ١٧ سطراً ، بخط مغربي . مقروء بعسر ، على ورق مصقول ، بحبر أسود ، أوراقه متأكدة ، مطموسة الأحرف ، في حالة سيئة - ورمز هذه النسخة : W .

٢ - مخطوط وليّ الدين أيضاً ، رقم : ١٦٨٦ / ٣٨ - ٥٦ - نسخة كاملة ، قرئت على الشيخ صدر الدين التنوري بمدينة تونس ، سنة ١٦٦٧ . بخط نسخي واضح . بحبر أسود ، عليها تعليقات كثيرة ، بخط فارسي ،

مقاير للأصل أعادها - ٢٢ سم × ١٨ سم ، مسطرتها ٢١ سطرًا ،
في حالة جيدة - ورمزها Z .

٣ - مخطوط أحمد أفندي (مكتبة السلطانية ، استنبول) - رقم
٢٥٥٩ / ١١ - ١٥ نسخة كاملة ، بخط مستطيق ، دقيق . مقروء
بسر - أعادها : ٢٥ سم × ٢٠ سم ، مسطرتها ٢١ سطرًا ، مقابلة . -
ورمزها B :

٤ - مخطوط دار الكتب الوطنية بباريس ، رقم ١٦٦٤ / ٧٦ -
١٥٥ نسخة كاملة ، بخط نسخي ، مقروء في حالة جيدة . - أعادها :
٢٢ سم × ١٨ سم ، مسطرتها ١٨ سطرًا ، عليها تعليقات بقلم الأصل -
ورمزها P :

٥ - مخطوط دار الكتب الوطنية بباريس أيضًا ، رقم ٦٦٤٠ - ٢٦ -
١٥٦ نسخة كاملة ، بخط ديواني ، مقروء ، في حالة جيدة . -
أبعاد المخطوط : ٢٣ سم × ١٧ سم ، مسطرتها : ١٨ سطرًا ، ورمز هذه
النسخة : H :

٦ - مخطوط مكتبة آصفية ، حيدر آباد ، رقم : ٣٧٦ تصوف ،
بتاريخ سنة ٩٩٧ وهو مطبوع نسخ مجموعة « رسائل ابن العربي »
بمطبعة جمعية « دائرة المعارف السنائية » ، حيدر آباد (الهند) سنة ١٣٦٧ هـ
(= ١٩٤٨ م) وكتاب التجليات يوجد في الجزء الثاني من المجموعة ،
رقم ٢٣ ، وعدد صفحاته : ٥٣ صحيفة - ورمز هذه النسخة : H
ثانيًا . فيما يتعلق بنصوص و تعليقات ابن سودكين على كتاب التجليات
الإلمية لابن عربي : « في الأصول التالية :

١ - مخطوط خزنة الفاتح (استنبول) ، رقم ١ / ٥٢٢٢ ، ١٣٧ -
بموازاة . ورسالة شرح تجليات شيخ الأكرام ، على صدر النسخة ، بخط خالف
للأصل . وفي ذيلها : « وهذا ما انتهى إلينا من شرح التجليات » بقلم الناسخ

الأصل . - والمخطوط ضمن مجموعة معظمها من آثار الشيخ الأكبر .
 وقاسحها واحد . وهو بخط نسخي ، دقيق ، مقروء ، مصحح على نظامش ،
 بقلم الأصل . أبعاده : ٢٨ سم × ٢٢ سم . مسطوره . ٢٩ سطراً ،
 بعض نسخ المجموعة بتاريخ . ٩٤٧ . ورمز هذا الأصل : B

٢ مخطوط برلين ، رقم ١٢٣٠ (Mss. no. 1230 (arab.))
 وهو بعنوان : شرح التجليات لأين مودكين النوري . - خط
 نسخي واضح ، بقلم علي بن ركريا بن يحيى الأقسرائي . بتاريخ سنة ٧٣٢
 (آخر جمادى الأولى) ، مقابل - ومسطوره ١٩ سطراً . في حالة جيدة .
 ورمزه : B

٣ - مخطوط فينا . رقم ٢٨٩ A ، بعنوان . شرح التجليات
 الإلهية للشيخ أبي الطاهر إسماعيل بن مودكين بن عبد الله النوري . والنسخ :
 محمد بن محمد بن محمد الميمني ، الشهير بابن زاده ، بتاريخ يوم الخميس .
 ٩ شهر ربيع الثاني سنة ١١٤١ ، بخط نسخي واضح ، عليه تصحيحات على
 المامش ، بخط مخالف للأصل . مسطوره : ٢٥ سطراً . ورمزه : V

وأخيراً ، كان الأصل الوحيد الذي احتفظنا عليه في تحقيق مصوم
 وكشف الغايات في شرح ما اكتتحت عليه التجليات ، هو مخطوط ماريز .
 رقم ٤٨٠١ / ١٩ . وهو بخط نستعليق جميل للغاية ، أبعاده :
 ٢٨ سم × ٢٢ سم ، مسطوره ١٩ سطراً . والتصحیح جميل عالماً تنقبط أحرف
 النص ، مما يجعل قراءة الكتاب في غاية الصعوبة . ورمز هذا الأصل : S

النصوص المختارة

النص الأول :

(مخطاته في الأصول : W ورقة ٤٦ ص ١٤٦ Y ورقة ٤٥ ص ١٤٥ E ورقة

P ٨ - ٨ ، P ورقة ١٨٦ E ورقة ١٣٦ H صحيفة ٢٧ F

ورقة ١٦ - ١٦ ، V ورقة ١٨٨ - ٢٨ ، S ورقة ٢٠ - ٢١)

التجليات الإلهية :

« التوحيد علم ثم حال ثم علم . فالعلم الأول توحيد الدليل وهو توحيد
الطاعة ، وأثنى بالعلماء علماء الرسوم ! وتوحيد الحال أن يكون الحق منك ،
فيكون هو ، لا أنت في أنت : « وما رعب إذ رعب ولكن الله ربي » .
والعلم الثاني ، بعد الحال ، (هو) توحيد المشاهدة . فيرى (صاحب هذا
للقام) الأشياء من حيث الوحدانية : فلا يرى إلا الواحد ، ويتجليه في
القامات تكون الوحدانية . فالعالم كله وحدات تنضاف بعضها إلى بعض ،
تسمى مركبات ، يكون فاعله في هذه الإضافة تسمى أشكالاً . - وليس
لغير هذا العلم هذا للشهد .

نطقات ابن سوككين :

« سمعت شيخى أبا عبد الله ، محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن
المرق - قال لله سره العزير ! يقول في أثناء شرحه لهذا التجلي ما هذا
معناه إن التوحيد الأول هو الثاني يست بالدليل . وهو إسناد الموجودات
إلى الله تعالى ! - ، ومكونه إحدى القامات ، وليس يحسم ، و - ليس
كلمة شيء . كل هذا يعطيه الدليل . - ويعطى (الدليل أيضاً أنه) تعالى - .
موصوف بالوصاف الإلهية . و وضع الخاصات بينه وبين خلقه من مشارك

الدليل - . فهذا القدر من التوحيد ، يشارك فيه المستل ، من طريق استللاله ، للكاشفة .

وأمّا حال التوحيد ، فهو أن يتحل العلم بما علمه . فتكون علومه وصفاً له لازماً . لكن بحيث أن لا يقال : إن توصافى تتناسب أوصاف الحق . بحيث يستل بالشاهد على التائب .

والعلم الثانى ، هو أن يدرك المكاشف بكشفه جميع ما أدركه صاحب الدليل بدليله وزيادة . والزيادة ، هنا ، هي «المناسبة» التى منها الدليل أولاً . ويثبت صاحب هذا المقام ثالث جميع ما أثبت صاحب الدليل ، وينبى جميع ما أثبت صاحب الدليل . فيثبت وجوده وإمكانه ، ثم ينبى وجوده وإمكانه . ويعرف بأى وجه نسب إذا نسب . وبأى وجه يرفع النسب إذا رفعها . وصاحب الدليل ، إما يثبتها مطلقاً ، أو يرفعها مطلقاً .

وصاحب هذا المقام المحقق ، هو الذى يعرف واستواء الحق على المشرى ، و «نزوله إلى مياه الدنيا» وتلبسه بكل شئ - ، وتزويه عن كل شئ - . وهذا معنى المارقين ، وعلامة المحقق به أن لا ينكر شيئاً أبداً ، إلا ما أنكره الشرع : بلسان الشرع ، لا بلسان الحقيقة . فهو ناقل للمنكرات . وعمل الجريانه (أى الجريان حكم الشرع فى دفع المنكر) . كما هو عمل الجردان غيره من الحقائق . فتحقق ! - والله يقول الحق .

كشف الغايات :

وهذا التوحيد يشبه المستل بالشاهد على الغائب ، وبالأثر على المؤثر . فيعطيه الدليل أن الأشياء كلها مستقلة إلى ذات وحدانية ، لا تستند هي فى حقيقتها إلى شئ - . وهذا «الوحداني» ليس بحسم ولا جسيلى ، وليس بموهر ولا عرسى ، و «ليس ككله شئ» . وهو الإله الموصوف بصوت الكمال . ومن كمال ذاته وصفاته كونه أزلياً ، أبدياً ، لا يسبقه العلم ولا يقبىه ، و «رفيع» المناسبة بينه وبين الخلق

وأنما توحيد الحلال فمطابقة معناه شهوياً و الحق بالحق ، عند مجئ
كونه (متعالى !-) عين كون المشاهد وعين سمعه وبصره ..

«وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى» فأثبت (الله) لك الرمي
مكون والحكم في رأى العين لك ، وقناه عنك - يكونك في أنت لا
أنت ! ومحمس لله . فإنه عين كونك ، وعين سمعك وبصرك وينك .
فالعين لله - والحكم لك .

والعلم الثاني .. توحيد للمشاهدة . أى مشاهدة الوحدة والكثرة في
الحى . من غير مزاحمة . ولذلك قال : «يرى الأشياء من حيث
الوحدة» . أى من حيث كون الحق عين ما ظهر ... بالوجود . -
«فلا يرى إلا الواحد» . الذى هو عين ما ظهر وما بطن . «وتجليه في
المقامات والراتب . «تكون الوحدات المتعددة» (وذلك ج) تعدد
الوجه الواحد في المراتب المتعددة . تجليه (متعالى ا) في المراتب والمقامات
الإمكانية ، يعطى التعدد بلا كثرة . فإن الكثرة إنما تقوم من سبب الوحدات
بعضها إلى بعض ، فمع قطع النظر عن النسبة تكون الوحدات متعددة
بلا نسبة تعطى الكثرة .

«فالعلم كله وحدات ، يضاف بعضها إلى بعض» (هـ) تسمى مركبات .
(وذلك) كإضافة واحد إلى واحد ، بحيث يصدق على كل منهما أنه نصف
الآخرين . فإن عين الاثنين ، المركب منهما ، إنما يقوم من هذه النسبة .
والإضافة والنسبة (أمر) عقل ، وليس في الخارج إلا واحد وواحد . وهكذا
(الشأن) في بائ المركبات : كالثلاثة والأربعة والخمسة ونحوها ...

«فذلك المركبات . الحاصلة بالنسبة والإضافة ، ويكون لها وجه»
آخر «يسمى» ... من حيث ذلك الوجه ، وأشكاله : وذلك باعتبار «أله»
نسبة الجزء إلى الجزء أو إلى الأجزاء ، في هذه الإضافة ، تعطى الأشكال :
كما أن نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض تعطى الأعداد .

ووليس لغير هذا العلم هنا الشبهة . يشير إلى علم المرج والاستحالة ،
فإنه يقبل النسبة والإضافة والتركيب بخلاف علم المكثرات . فإنه أفراد
وآحاد وبساط لا تقبل النسبة والإضافة والتركيب . فالأعيان فيه أعداد
لا كثرة فيها ؛ إذ لا تركيب .



النص الثاني :

(مقالة في الأصول : W ورقة ٤٤٧ : Y ورقة ١٤٦ : B ورقة
١٩ : P ورقة ١٨٧ : R ورقة ٣٧ : H صحيفة ٢٩ : V ورقة
١٩ - ٢٠ : B ورقة ١٢٦ - ٢٧ : V ورقة ١٣٦ : S : ١٣٤ :
ورقة ١٦٣ - ١٦٥) .

التعليقات الإلمية :

وقد عيب أحضرهم الحق فيه . ثم أزلهم بما أحضرهم . قالوا الذي
أحضرهم . فكان المحصور عن الغيبة ، والغيب عن المحصور . واليعد عن
القرب ، والقرب عن اليعد . وهذا مقام اتحاد الأحوال !
واجتمعت بالخبر في هذا المقام وقال لي : المني واحد . - فقلت له :
لا ترمله ! بل ذلك من وجه : فإن الإطلاق فيما لا يصح الإطلاق فيه يناقض
الحقائق . فقال : عيب شهوده . وشهوده عيب . - فقلت له : الشاهد شاهد
أبناً ، وعيب إضافة ؛ والغيب عيب لا شهود فيه . لا تاركه الأبصار .
فالغائب المشهود من غيبه : إضافة .

ولانصرف (الخبر) وهو يقول الغيب غالب في الغيب !
ووكنت ، في وقت اجتماعي به في هذا المقام . غريب عهد بقط
الرغرف بن ساقط العرش ، في بيت من بيوت الله تعالى . -

تعليقات ابن سوككين :

وسمعت شيخني وإمامي - رضي الله عنه ! يقول ، في أثناء شرحه
لهذا التعليق ، ما هنا معناه : إنه في هذا المشهد يجتمع الضدان . لأنه

(ستألى!) - أزلهم بما أحضرهم ، من الوجه الذى أحضرهم . وإذا تحقق العبد بلوق هذا التجلى ، علم حكم الحق - سبحانه - فى كونه ظاهراً وهو باطن من ذلك الوجه الذى هو به ظاهر ! وكذلك حكم كونه أولاً من الوجه الذى هو به آخر : لا مرجعيتين مختلفتين ولا بنسبتين . وليس القفل فى هذا المشهد بجبال .

وكذلك يعلم للتحقق بهذا المشهد كيف تضاف النسب إلى الله - تعالى ! - من عين واحدة ، لا من الوجوه المختلفة التى يحكم بها العقل فى طوره . وهنا المشهد من مشاهد الطور الذى هو وراء طور القفل . وهنا المشهد هو مقام اتحاد الأحوال .

وواجتمعت فيه بالجنيد - رحمه الله ! - . فقال لى : المعنى واحد . فقلت له : (المعنى واحد) فى هذا المقام خاصة ، لا فى كل مقام . فلا ترمله مطلقاً ، يا جنيد ! فإن الباطن والظاهر ، من حيث الحق ، واحد وأما من حيث الخلق فلا . فإن نسبة الظاهر ، من الخلق إلى الخلق ، غير نسبة الباطن ؛ فلها دليلان مختلفان بالنظر إلى الخلق ، فلا يقال بينهما : إلهما واحد لى كل مرتبة . ولهما قلنا : ولا ترمله !

وقال الجنيد : غيبه شهوده ، وشهوده غيبه . - فقلت له : الشاهد شاهد أبداً ، وغيبه إضافة ؛ والغيب غيب لا شهود فيه . فشهود الخلق - سبحانه ! - لنا إنما هو من (الغيب الإضافى) ، وأما الغيب المحقق فلا شهود فيه أبداً ، وهو الغيب المطلق . ولو غاب عن الله - تعالى ! - شئ لمنابت نفسه عنه ، لكن لا يصح أن يعيب عنه شئ فهو - سبحانه ! - يشهد نفسه لا كشهودنا . فإن الشهود والحجاب وجميع الأحكام ، فى حقلنا ، نسب وإضافات وأحكام مختلفة . وهو - سبحانه ! - أحصى الذات ، ليس فيه سواه ، ولا فى سواه شئ - منه . وإنما هذه ألسنة التمرير يطلعها المارفون لمرصع والتعريب والتأليس والشعيق .

وقوله رضى الله عنه ! - : ولا تلوكة الأبصار ...

ليس تخصيص «الأبصار» ببنى الإدراك عنها . فبنى الإدراك عن الأبصار التي هي إمام العقل ، لأن العقل تلميذ بين يدي الحس عند المحققين . فلما انتهى الإدراك عن البصر ، الذي هو الوصف الأنخص (له) ، كان العقل أبعد إدراكاً وأبعد . لكن الحق تعالى ١ - مناظر يجعل فيها ، فذلك المناظر هي الغيب الإصافي الذي يصح أن يقال فيه : غيه شهوده ، (وشهوده غيه) .

«ولذلك المناظر لا يصح تجليها من حيث هي ، ولا وجود لما إلا يتجلى الحق بها إليك . فالمناظر هي مدرك المناظر ، وهي توجهات خاصة من الحق . . . أظهرت أحكامها في كل موطن بحسب ذلك الموطن . ولذا تماوت إدراك أهل التجلي بقدر قوة استعمالهم وتحققهم في التمكن . ولو كانت اللات المترهة ، من حيث هي ، هي المشهودة لما صح أن يختلف أثرها ، ولا كان يقع التماثل في شهودها . فلما وجدنا اختلاف الآثار علمنا أن المدرك إنما تعلقت بالمناظر المناسبة للمناظر . - فتعقبن !

واعلم أن روية السلطان والتأخذ بشهوده ، لم تكن تلك الالة من كونه إنساناً ، إنما كانت من كونه سلطاناً . وعند المناظر نسبة تطلعت بهذا الوجه الزائد على إنسانية السلطان ، وهو حكم النسبة التي تطلبت وتطلبت ، وبها حصل التلذذ . فهنا حكم الحق : فإن النسبة والمرتبة تطالبنا وتطلبها ، لا اللات المترهة . - فافهم : فلات السلطان انتضت السلطة ، والمرتبة هي المشهودة ، وهي التي حجب الخلق أن يروم به الإدراك . وهما من سر كبير وحقيقة عظيمة ، أقرب سببها إلى الكون هو حقيقة المراتبة . وهما أسرار عزيزة . - والسلام !

«وقول الشيخ . كنت في هذا المقام قريب عهد بسقيط الرغوف بن ساقط العرش - أشار إلى ظهوره بالحلية التي اقتضاها وصف الجندي في ذلك المشهد : حيث أطلق ما من شأنه أن يتعبد . - والله يقول الحق ١ !

كشف النيات :

« الله عبيد ، حصص العبيد بالأمم ، الله وإحصاءهم يا (لاسم) الحق :
فإن عموم الإلهية بطلب ثبوت الإنسان ، الذي هو المألوه الأمم والمظهر
الأجمع ، لا زواله ، والحق هو عين نور الوجود المطلق للباطن ، والحق
ظله المظاهر كما قال البارقي :

فليس وجود الحق نور محقق وعين وجود الحق ظل له تبع
فإذا حضر الظل مع النور ثبت . وإذا حضر فيه زال
« أحضرهم الحق .. فيه ثم أزلهم » - « ثم » هنا نس للمهلة كذا في
شعر قوله .

كهر الرديني (تحت المصباح جرى في الأنايب) ثم اضطرب
فإن المز والاضطراب ، معاً ، في وقت واحد . - والحق ، من
حس كونه أحسن اللغات ، لا يطلب المألوه نسبة الثبوتية . فإن حضرته ، من
هذا الوجه ، للإحاطة والاشتمال . (حصره) كل شيء فيها عين كل شيء :
كاشي كل جزء من أجزاء الشجرة في البوابة على الكل . ففي كل شيء ، في
هذه الحضرة ، كل شيء . ولذلك « أحضرهم الحق » في أحسنه « فأزهم »
فيها « أحضرهم » . « نزلوا » بزوال الإضافات والنسب عنهم ، « الذي
أحضرهم » ، أي لأحسب القنانية القاضية باضمحلال رسوم الثبوتية .

« فكان الحصور » في أحسنه القنانية بعد استهلاك الرسوم بحكم اشتمال
الكل على الكل وعين العية ، وبقية عين الحصور ، والحد عين القرب ،
والقرب عين الحد : وهذا مقام اتحاد الأحوال ، « أي أحوال الوجود مطلقاً .
والمتحقق بلوق هذا التجلي بطم كونه الحق ظاهراً من وجه هو به باطن ،
وباطناً من وجه هو به ظاهر : لا يوجهين وسيتين غنفتين . وليس القول
في هذا المثال مجالاً قطعاً .

« ... واجمعت بالحيد في هذا المقام » ، يريد اجتماعاً روحانياً .
إذ شأن الكامل ، المنطلق في ذاته ، أن لا يتحصر في البراريخ . فله أن يخرج

منها إلى العالم الحسية ، وبالعكس ، اختياراً . فإنه إذا تخفى بالكمال الوسطى
لاتقيده أفاق الوجود ، ولا يحصره . بل له أن يتحول إلى أي صورة شاء .
ويستقل إلى أي عالم أراد اختياراً . فإن حكم الوسط إلى سائر أطرافه على
السواء . . . فله الاجتماعات الحسية والروحية بالأرواح . بحسب المناسبات
الحالية والمقابلة والمترتبة ، ونحوها . فهو يستحضر الأرواح الفارقة عليه
أو المساوية له رتبة ، في أي عالم شاء ، بحكم الاتساع ، بعد تنويره رقيقة
المناسبات به ويسهم ؛ ويستحضر من دونه (من الأرواح) قوة يحكمهم القهر...
« وقال لي ، يعني الجني : « المعنى واحد . - قلت له : « نعم !
في هذا المقام خاصة ، لا في كل مقام . - لا ترسله » ولا تطلق حكمه .
« بل ذلك من وجه » دون وجه . فإذ الظاهر والباطن في جنبتي الحق واحد .
ويتخطان نسبتتهما من الحق إلى الخلق ، فإن نسبة الظاهر منه تعالى :
إليهم غير نسبة الباطن .

« فإن الإطلاق فيما لا يسمح بالإطلاق فيه يتأقص الحقائق . « فإطلاق
جانب الحق ، من اختلاف الظاهر والباطن ، لا يصح (منهم) بل يتأقصر
حقائقهم . إذ لكل حقيقة منهم ظاهر وباطن ، فإن أطلق جانبها منهم لم يكن
للباطن حقائق مختلفة . فإطلاقهم عنها يتأقصر حقائقهم المقول عليها .
« ولا يزالون مختلفين » - « ولذلك غفلوا »

« فقال - غيبه شهود » ، وشهوده غيبه . - « فأتبع بهذا قوله
(المتضمن) : « المعنى واحد » ، ولم يخص مدعاه بلوق هذا الشجلى . -
« قلت له - الشاهد شاهد أبداً » - « فإن الحق الحاضر مع نفسه لم يتغير عن
حضوره معها أبداً . - « وغيبه إصافة » - « أي بالنسبة والإضافة إليها
كما نقول في الحق الشجلى في المراتب والمظاهر : إنه ، في عين كونه غيباً
لها ، مشهود فيها . - « والغب » الغيب » غيب لاشهود فيه « أصلاً :
« لا تتركه الأبصار » ولا البصيرة .

« ويكون هذا الغيب حقاً ومطلقاً بالنسبة إليها ، إذ لا شهود لنا فيه أبداً
وأما بالنسبة إلى الحق - تعالى - (هو) بلا غيب أصلاً » ، إذ لا يصح أن

يغيب عنه شيء ولا نفسه ، يوجه من الوجهه . فلا يقال في هذا الغيب انشقق ، بالنسبة إلينا : إن غيبه شهوده . فإن غيبه لنا غيب دائماً أبداً ، وبالنسبة إليه — تعالى ! — شهادة حمضه ، لا غيب فيها . ولكن له — تعالى : — مشاهد ومناظر تعينت بالتجليات اللدانية ، ولا وجود لها إلا بتجليات الحق بها إلينا . فتلك المناظر هي الغيب الإضافي ، الذي يصبح أن يقال فيه : غيبه شهوده . فإن الحق غيب فيه ، في حين كونه فيه مشهوداً لنا

و فتناظر الحق ومراتب ظهوره كالأرباب للظواهر فيها . فإن للظواهر مشهود فيها . وشهوده فيها عين غيبه . إذ ليس حقيقة الظواهر بها فيها شيء . وليس عكس الحقيقة فيها عينها ، بل غيرها . ولذلك قابل بين الظاهر بها يسار عكسه فللناظر هي تتركب للناظر ، وهي توجهات خاصة من الحق تعالى ! — أظهرت آثارها في كل موطن ، بحسب ذلك للوطن . ولهذا تفاوت إدراك أهل التجلي بقدر قوة استعدادهم وتحققهم من الممكن . ولو كانت الذات المثمرة ، من حيث هي ، (هي الـ) مشهودة لما صح أن يختلف أثرها ، ولا كان يقع التفاضل في شهودنا ...

و فالغائب المشهود من غيبه إضافة « . . » و قاصر « ... الخلد » وهو يقول : الغيب « ، أي الحق » ، غائب في الغيب « ، أي في نفسه . ومن كانت غيبه باقتضاء ذاته فلا يحضر أبداً .

و كتبت في وقت اجتماعي به ... قريب عهد بسقيط الرغرف
يشير إلى أن الخلد — نفس سره — إنما ظهر بصطية (= بحلية) اقتضاءها مقام سقيط رغرف من ساقط العرش . إذ من مقتضى مقامه إطلاق ما من شأنه أن يتجدد . وهو رجل واحد في كل زمان ، يسمى بهذا الاسم على مقتضى مقامه . وعليه مدار تلك هنا المقام . وهو على مشهد حقيقة كلية مطلقة في العرش المحيط ، مشاهد فيها وحدة المعنى والدين والكلمة في المركز الأروحي أبعداً .

و وتسمى هذه الحقيقة ، باعتبار سقوطها من العرش على الأرض ،

بسلط العرش . فمن كان من الأناسي على شهود عليه هذه الحقيقة ، في المحيط
العرشي والمركز الأرضي للقاضيين بالوحدة والإجمال ، - كان شهوده
مضجاً من شهودها الأحوط ومقوطة من سقوطها . فكان صاحب غرف
من الرغوف للعرش . إذ ليس شهود الفرج كشهود أصله ، إحاطة واشتالاً .
فإذا ظهر الفرج بحلية أصله ، في مركز الأرض ، سعى بسقيط
الرغوف . ومن حيث تولد شهوده عن شهود أصله للتأمل ، للمسى يساقط
العرش ، نُسب سقيط الرغوف إليه بالبنوة . فاصطاد المقام حائلته أمم
سقيط الرغوف بين ساقط العرش . ولعله هو المني في القسم الإلهي بقوله :
والنجم إذا هوى ، . وقد أوماً إليه الطرف بقوله :

وإذا سقط النجم من أوجسه وكان السقوط على وجهه
فما كان إلا ليبرى إذا تقل إلى السفلى من كنهه
يعرف من ضمه ربه كما يعرف الله من شبهه

وله الحقيقة الكلية - بكونيتها في العرش بالسر الإلهي الإنساني -
هي الخلل الأعلى . وشهادته : وليس كذلك . - وبسقوطها إلى قلب
الأرض ، الذي هو محل قيام للمسد المتوى والساق ، (هي) على صورة
الإنسان الأكل الفرد . ومشهادها فيه مر : - مرضت فلم تملئ . وجعت
فلم تطعمي . وملئت فلم تفتي . ولما - من حيث كونها ، الخلل الأعلى -
بسر الإنسانية : - كنت نبأ وكدم بين الماء والطين . وفي كونها على الصورة
الفردية : - لا تبي جلي . - فاقهم ! .



النس الثالث :

(مثله في الأصول : W ورقة ٤٨ ؛ Y ورقة ٤٦ - ٤٦ ؛ E
ورقة ١٩ . P ورقة ٨٧ ؛ R ورقة ٣٧ ؛ H صحيفة ٢٩ - ٣٠ ؛ F
ورقة ٢٠ ؛ B ورقة ٢٧ - ٢٨ ؛ V ورقة ٣٤ - ٣٥ ؛ A
S ورقة ٦٥) .

التجليات الإلهية :

« يا طالب معرفة توحيد ذات خالقك ! كيف لك بذلك وأنت في المرتبة الثانية من الوجود ؟ » وأتى للآخرين بمعرفة الواحد بوجودها ؟ - وإن علمت (الاتقان) فيق الواحد يعرف نفسه !

« كيف لك بمعرفة التوحيد ؟ وأنت ما صلت عن الواحد من حيث وحدانيته . وإنما صلت عنه من حيث سعة (ما) - ومن كان أصل وجوده على هذا النحو .. من حيث هو ومن حيث مرجه . فأتى له بلوق التوحيد ؟ »
« لا تفرنك وحدانية خاصيتك . قلها دليل على توحيد الفعل . - جلت معنى للتوحيد عن أن يمر به غيره ! فما لنا سوى التجريد » ، وهو المعبود عند أهل الطائفة بالتوحيد .

« وبق هذا التجلي وأيب النعمى - رحمه الله ! »

تعليقات ابن سودكين :

« .. سمعت شيخى يضع الله به ! - يقول فى أثناء شرحه لهذا التجلي ما هذا معناه : المراد بالتوحيد فى هذا التجلي هو توحيد الذات ، فإنه لا يترك دليل أصلاً ولا بلوق أبداً . إذ ليس للمعنى فيه قدم قط ، لكون الحق ... له المرتبة الأولى والأولية الدائمة ، والمعبود فى المرتبة الثانية فلا يصح عروجه منها أبداً ؛ فأتى له بلوق للتوحيد ؟ »

« وأما توحيد الألوهية فإنه يوصل إليه بالدليل وباللوق . فالدليل لما يستتبعه فخطر العقل . وأما اللوق فالتفكير بالصورة وقبول الخلاقة ، حتى كان يبرأ ذلك . « من الحق الذى لا يموت إلى الحق الذى لا يموت » ! »
« وقوله : « لا يترك وحدانية خاصيتك فلها دليل على توحيد الفعل » ، أى لا فاعل إلا هو : فهنا توحيد الفعل . فالحكم لا يمكنه سعة مرجه إلا بنبية الفعل والإيجاد . فاعلم ترشد ! ... » .

كشف الغايات .

« يا طالب معرفة توحيد ذات خاتمه ! لا تطلب مالا يحصل لسوي منه شمة ، ولا يأتي دليل ولا بدق لمسطك ، وخاتمة :

« توحيدك إله توحيدك وتعت من ينعه لاسد ،

« كيف لك بذلك ؟ وأنت في المرتبة الثانية من الوجود . وهو - تعالى :

من حيث توحيد الثاني أول لا يطلب الثاني فليس الثاني وصول إلى أول لا يطلب فأتى له بدق توحيد الثاني ؟ .

« وأتى للثلاثين بمعرفة الواحد بوجودها ٢ « أي في وجود المرتبة الثانية والأهلية الثانية للثالثة لا تطلب الزائد عليها . والتوحيد الحاصل من الثاني زائد على الأول - « وإن عُدَّتْ « عن وجودك بمحو رسولك - « ميق الزائد يعرف قصد « في نفسه !

« كيف لك بمعرفة التوحيد « الثاني ؟ « وأنت ما صلت عن الواحد من حيث وحدانيته . وإنما صلت عنه من حيث سببه ما : « من كان أصل وجوده على هذا النحو - من حيث هو ومن حيث موجد - فأتى له بدق التوحيد « الثاني ؟ ولما توحيد الألوهية فقد يتوصل إليه بالفضل ودلائله النظرية وبالبدق أيضاً . فإن الثاني من حيث كونه على الصورة . له مرتبة الخلافة وهي : إنما ترجع « إلى « المرتبة الإلهية لا إلى مرتبة الفناء ...

« لا يعرفك وحدانية خاصيتك « التي تميزك بوحدةها عن غيرك « فإله « مقولة لفاعل مستقل في الإيجاد . فهي « دليل على توحيد الفاعل « حتى تعلم أن لا فاعل إلا الله ! فليس لك أن تعرف موجدك إلا نسبة الفعل والإيجاد « حكن معنى التوحيد عن أن يبرمه غيره « أي غير الحق - « مما لنا سوى التجريد « أي الإخلاص بالكلية عن شهود السوي . « وهو المعر عنه عند أهل الطائفة بالتوحيد « : وهذا القدر (هو) الذي لنا منه . « وفي هذا التوحيد رأيت للتقوى « ، صاحب للواقف - بمناسبة

مفاتيح ، موافقاً فيما أسسته . - والله يقول الحق ا ...



الفصل الرابع

(مطاب في الأصول : W ورقة ١٤٨ - ٤٨ - Y ورقة ٤٦ ،
E ورقة ٩٩ P ورقة ١٨٨ R ورقة ١٣٨ H صحيفة ٣٠-٣١ ؛
F ورقة ١٢٠ ٧٠ ، B ورقة ٧٨ - ١٢٩ ، V ورقة ١٣٢ -
٤٦ ؛ B ورقة ١٦٥ - ٧٥) .

التعليقات الإلهية :

و الواحد من جميع الوجوه لا يصح أن يكون خليفة . فإن الخليفة مأمور
بعمل أعمال المملكة كلها ، والتوحيد يفرضه إليه ولا يترك فيه متسعاً لغيره .
و قلت للشئ في هذا التجلي : يا شئ ، الوحيد يجمع والحلاقة تفرق ،
فالوحيد لا يكون خليفة مع حضوره في توحيده !
و قال لي : هو اللهي . بلأي المقامين أم ؟
و قلت : الخليفة مضطر في الحلاقة . والتوحيد (هو) الأصل ؟
و قال لي : وهل الملك علامة ؟
و قلت : نعم ! - قال لي : وما هي ؟ - قلت له : قل ! قد قلت
و قال : أن لا يعلم شيئاً . ولا يريد شيئاً . ولا يقدر على شيء .
حتى لو مثل عن الفسقة بين يده ورجله لم يدرك ! ولو مثل عن أكله - وهو
يأكل - لم يدرك أنه أكل ! وحتى لو أراد أن يرفع قفلة قفلة لم يستطع ذلك
أولته وعدم قدرته ! .
و قبلته وانصرفت .

تعليقات ابن سودكين :

(... سمعت شيخنا يقول ، في أثناء شرحه لهذا التجلي ، ما هنا معناه :

قال - تعالى ١ - : « إنا سئلي عليك قولاً قليلاً » ومن وجوه معنى ذلك ، أن يؤمر بالتوحيد مع كونه لا بنال حقيقة . فلا يبقى الطلب إلا التوحيد الذي يصبح أن يترك وينك ، وهو توحيد الألوهة .

و فيه تتجوز عليه الأشياء . وإذا توحى عليه المطالب تكثرت وجمت عليه ، لكونها تخالف مقصوده الذي هو التوحيد . - وللوحدة من جميع الوجوه لا يصح أن يكون خليمة ، لأن المستحقين يطلبون وجوده كثيرة وأحكام متعددة . فكمرة نسب من شرط الخلافة ، وهي تنافي الوحدانية . وتوحيد الألوهة ، هذه النسبة ، « هو » . فالألوهة لا تأتي لما من جنسها ، ومع هذا قلنا تسمية وأحكام . - فنحن ا

و أما سكوت شيئاً . من الشئ عند مؤله إياه . .. (فقد) أراد به شيئاً قول الحقائق ، وهو لسان السكوت في موطن السكوت : فيكون للسكوت في موطنه عين الجواب :

كشف الغايات :

و ثقل التوحيد إذا نزل بالقلب من أعياه : - « إنا سئلي عليك قولاً قليلاً » تداعت له الجوارح والجوانح ، وانطلمت دون مطلقه الأحصى شيوخ المطالب الجملة . ولذلك « الموحدة من جميع الوجوه لا يصح أن يكون خليمة » . لأنه مأخوذ بما يقطع سبب الغير مطلقاً ، فضلاً عن انقلاص .

« والخليقة مأمور بحمل أفعال المملوك كلها » . بل من شرط الخلافة اختيار نسب المستحقين ووجوه مطالبهم . وذلك يناق حكم التوحيد ، المقاطع بملكية نسب السرى . ولذلك قال . « والتوحيد فرده إليه ولا يترك فيه متحماً لغيره » . حتى (أنه) يرضع عن ذات الخليقة ما يشعر بالميرية . ولن نطلب الإله لما ، من حيث توحيدها ، ثانياً من جنسها .

« وقتلت الشبلى في هذا التجلى . يا شبلى ، التوحيد يجمع . مع حضوره في توحده » . تلك الخلقة يتبع التسبب والإسباقة ، القاضية بالتعدد والكثرة . والموحد يخطئها عن ذات لا يسع معها غيرها !

« فقال (الشبلى) - هو المذهب « الحق » . ثم قال : « فأبى المقامين أمّ » - فقلت : الخلقة معطري الخلافة » . فإله مأمور بأفعال ما من شأنه أن لا يثبت . - « والتوحيد » هو الأصل « الثابت في نفسه ، فلا يمتنع إلى حيث

« فقال هل لك علامة » - قلت : نعم ! - فقال لي : وما هي ؟ - قلت له : قل أنت ! - فقد قلت : أنا في مسكوني () بما يعينك عن الجواب ! فكانه - قفس - سره ! - زعم في مسكونه أن التوحيد لا يقابله إلا العلم للشار إليه بالسكوت

فقال (الشبلى) : « إن علامته أن لا يعلم المتحقق ، التوحيد شيئاً » . « .. » . « وعدم فكرته » . فإن تقل التوحيد خمد على الإمكان والقوى بالكلية - ثم قال : « فصلته وانصرف » . فتصيلة من أمارات رسالته وانصرف الله بإصاحته » .

النص الخامس -

(مظاته في الأصول . W ورقة ١٤٨ - ١٤٩ ؛ Y ورقة ١٤٦ ؛ E ورقة ١٩ - ٢٠ ؛ P ورقة ١٨٨ - ١٨٩ ؛ R ورقة ١٢٨ - ١٢٩ ؛ H صحيفة ٢١ ؛ D ورقة ١٢١ ؛ B ورقة ١٢٩ - ١٣٠ ؛ V ورقة ١٣٥ - ١٣٦ ؛ S ورقة ١٦٥ - ١٦٧) .

التعليقات الإلهية -

« وأنت الخلاج في هذا التجلى - فقلت له : يا خلاج ! هل تصح عنك حبة ؟ - وأشرت - . فحسم وقال لي : تريد بقول القتاتل :

و يا علة العال ويا قديماً لم يزل ؟ - قلت له : نعم . - قال لي : عله
قوله جاهل ؟

و احسنم أن الله يخلق العال وليس بطة . كيف يتقبل العلية من كان
ولا شيء ، و لو وجد لا من شيء ، وهو الآن كما كان . ولا شيء ؟
جلّ وتعالى ! لو كان علة لا تربط ، ولو ارتبط لم يصح له الكمال .
و تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً .
قلت له : هكنا أعرفه . - قال لي : هكنا ينبغي أن يعرف .
فثبت !

قلت له : لم تركت بيتك مغرب ؟ - فبسم فقال : لا استطاعت
عليه أيلئ الأكوان حين أخلطه ، فأنفقت ثم أنفقت ثم أنفقت . وأحسنت
حرون في قومي . فاستصممه لئنيق فأجسوا على تخريبه . فلما هتوا من
قواصده ما هتوا زدعت إليه بعد الفتنة . فأطرت عليه وقد حلت به
الملاات . فأضف نفسي أن أعمر بيئاً تحمكت به يد الأكوان . فقبضت
فيضي عنه . فقبل : مات الخلاج ! والخلاج ما مات : ولكن اليت
عريب والسكن لو تحلل .

قلت له : صلتى ما تكون به طموس الحجة . فأطرق وقال :
« وخرق كل ذي علم عليم » . لا تفرس ، فالحنّ يبك ، وذلك غاية
وسمى .

و فركه وانصرفت .

تليقات ابن سوككي :

و ... سمعت شيخني يقول في أثناء شرحه .. : لا اجتمعت بالخلاج
- رحمه الله - في هذا الشغل وماله من العلية .. فقال : هي قوله
جاهل ، ينسأ أرسطو . ثم قرأه تقريباً حسناً . فقلت عند سماعي تقريبه .
هكنا أمرقه . فقال : هكنا ينبغي أن يعرف ثابت !

« قال الشيخ : وبينى المتطارين إذا ادعى أحدهما القوة في أمر ما ، أن يدخل عليه الآخر في ذلك المقام بسببه لأبطلها فيمضيه في دعواه من نفسه ولا قال الحلاج للشيخ - سلام الله عليه ! : « اثبت » ولم يكن مقامه يقتضى له هذا القول . قال له (ابن عربى) : لم تركت بيتك مخرب ؟ فبسم عند مباحه إشارة الشيخ وأجلب بما لا يطابق مقصود الشيخ وإشارته »

كشف الغايات -

« رأيت الحلاج في هذا التجلي » القاضى بتحقيق كونه - تعالى - هل هو علة تستلزم وجود العلم في الأول وقلمه أوليس بعله ؟ - . هل تصح عنك طية ... قال : هذه قوله جاهل « - يعنى من أمسى قاعلة للفلسفة ... أن الله يخلق العلم » ، المستزمنة لوجود معلولاتها ، وليس بعله »

« قلت له : هكذا أعرفه . - قال لى : . . . قائمت ! . . . »

« فلما شهد دوق الحلاج بتجريد الحق عن الحقائق والأحوال مطلقاً ، حكم في شهوده أنه الغاية القصوى في مواطن الكمالات الإنسانية فأعطاه مقامه علماً صحيحاً في متع طية ذات الحق والارتباط بينها وبين النوات . ولم يشهد له قوة بتحقيق الارتباط بين أميائه - تعالى - والأعيان الحقيقية : من حيثية توقف ظهور الأميائه على وجود الأعيان ، ووجود الأعيان على ظهور الأميائه . فمشاهد الحلاج ، عند مخاطبه في عظم النور ، أن مقتضى مقام الشيخ تحقيق هذا الارتباط الأميائي ، الناشئ من مشاهدة الحق والحقائق والوحدة والكثرة معاً ، بلامرأحة فأعطاه طيش غلبة الحال ، التى ذهب بها من هذا العلم ، أن يقول له : ثابت ! زاعماً بأن هذا التحقيق ناشئ من مشهد الفرق الأول ، حيث لم يكن له قدم وحق في مشهد الفرق الثانى ، وهو مشهد التلويح بعد التكوين ، حتى يشهد له قوة يجمع الحق والحقائق وتظهرهما

بلا مرحلة ؛ ثم ثبت ارتباط الأسماء بالأعيان الكونية . ولما طلب الثبات من الشيخ على القدر الذي شهد به ذوقه وحاله ، مشعراً بأن هذا القدر هو انتهى : « وليس وراء عَمَلَانِ قرية » ؛ ولم يحكم ذوقه بأن : « وراء عبادك » محرراً وأخيراً ينبغى فيه التوصل إلى لا غاية .

« قلت له . لم تركت بيتك بخرب » ولا جنحت إلى ملء يخطه عن الخراب ؟ - « غيبم » مستشراً بإصابة سهمى العرس ، وقال : « تسكاً بما يقتضيه مقامه حائض . ولما استطالت عليه أبدى الأكواد بالتمتع والتجوير واستباعتهم إياه في طرق تقليدهم - « حين أنطبه » بحكم الانسلاخ لقاصي غلص لطيفي من شرك التقييد إلى فضاء الإطلاق ؛ « فأقنيت » أي صبرت قائماً عن كل مآثر آمل في المشاهد التضيية من الرسوم الظاهرة ؛ - « ثم أقنيت » عن كل مآثر آمل في المشاهد الروحية من الرسوم الباطنة ؛ - « ثم أقنيت » عن كل مآثر آمل في المشاهد القلبية من الرسوم الجامة الكونية : فوجدت إذ ذلك أليت مقتضراً إلى التجوير ، وقد حكم المقام على لطيفي بالسراح والانطلاق - « فأخضت هروى » - أي الحياة الروحية المولدة في البيت من إشراق المرئيل عنه بحكم الانسلاخ ، لتجبر فيه على ستر ما يعطيه حال المرئيل عنه في إلهائه عليه - « في قومي » - من الجوارح والجنوانح ولقوى البادية والمخاضرة - « فاستضفوه لتقيي » عن البيت ، وقد اسبروا في لذاب الأحوال القناضية برفع التجوير ؛ « فأجسموا على تخريبه » بابتزاز نتائج الأحوال بلسان الشطح .

« فلما هدوا من قواعده » القناضية بالترام التجوير ؛ « ما هدوا وحدث إليه » من حال الانسلاخ ؛ « بعد البناء » - أي بعد تفتي في المشاهد الخارج المذكورة . « فأشرقت عليه » مصحوباً للقيي ، « وقد حطت به ثلاث » بما هدوا فيه ، « فأثقت نفسي أن امرئياً تحكمت فيه يد الأكواد » من القوى الباطنة والمظاهرة ، العاتقة تحت سؤرة الحال إلى إطلاقها الطيحي ، الثانية في

مراجعتها من الزعم التحجيري ، - و تقبضت قبضتي عنه ، - وهي التي تركها فيه لتدبر حالة غيبته عنه ' - و قيل : مات الحلاج ...
قال - قدس سره : - لما سمعت من هذا المقال ، و .. حتى ما تكون به مدحوض الحجة ، - ولعله... كان يقول له : إن تدبر الخلف عنك في البيت إنما كان على قدر ما أعطاه حالك في مرثاك. والخلل إنما طرق عليك بما حكم عليك شهودك بعلوم الارتباط بين الحق والخلق مطلقاً ، حيث جردت الحق عن الحقائق ، ولم تنظر إلى الارتباط بين الشئ للثانية في الأصل . فإن ظهور القانين الأول ، الكرامة في غيب الألفية الثانية ، بحكم الاشتغال تفصيلاً من الحضرة الإلهية الأسمائية ، إنما هو مرتبط بوجود الأعيان الكونية على التخصيل ، ووجود الأعيان مرتبط بظهور القانين في الحضرة الإلهية على التخصيل . فلو مرحت في هذا المشهد (١) تحققت شهوداً أن مشاعرك هي موقع نجوم الأسماء ، بل هي الأسماء للشخصية المفصلة في أعيانها ، وعرفت أن لا ظهور لها ولأحكامها التفصيلية إلا بظك الواقع ، وحكمت بالجمع بين الحق والحقائق ، ولا أطلقت مطلقاً ولا قبلت مطلقاً ، بل قلت : بالإطلاق في التقييد وبالقييد في الإطلاق . فأنعتت بتدبر يحفظ عليك بيتك ولا أنعتت عنه . ثم أصليت فيه حق العبودية كما ينبغي وحق الألوهية كما ينبغي . وجسمت عليك مالك ، وجسمت عليه ماله . ولا زاحمت الربوبية بقولك : أنا ! فكنت من الجاهلين ، ياغيأ غايب الكمال .

و لذلك ، لما استشر الحلاج يوقوع هذا التعرض أنصف في نفسه وقاطرق وقال : و فوق كل شيء علم علم ، لا تعرض ! الخلق بينك
و فكرته ، في المسالوح الرزخية ، وانصرفت ، إلى العوالم الحسية !



النص السادس :

(مظانه في الأصول : W ورقة ١٤٩ - ١٤٩ - ٧٠ ورقة ١٤٧)

E ورقة ١٩ - ١١٠ P ورقة ١٨٨ - ١٨٩ R ورقة ٣٨٨ -
 ١٣٩ H نسخة ٣٢ - ٣٣ F ورقة ١٢١ - ١١١ B ورقة ١٢١
 ١٣٢ V ورقة ١٣٦ - ٣٦ S ورقة ٦٧ - ٦٨

التجليات الإلهية :

و رأيت ذا النون المصري في هذا التجلي ، فكان من أطراف الناس .
 فقلت له : ياذا النون ، صليت من قولاك وقول من قال بقولاك : إن الحق
 بخلاف ما يتصور ويحتمل ويخيل - ثم غشي على . ثم أقف وأنا أردد .
 ثم زلزلت وقلت :

« كيف تخلى الكون عنه ، والكون لا يقوم إلا به ؟ - كيف يكون عين
 الكون ، وقد كان ولا يكون ؟ يا حيي ، ياذا النون ! - وعلمه - أنا المشرق
 عليك . لأجعل معبودك عين ما تصوره . ولا تخلى ما تصوره مع . ولا تحبطك
 الخيرة من الخيرة ! قل ما قال - فني وأثبت - : « ليس ككلمة شيء وهو
 السميع البصير » ليس هو عين ما تصور ، ولا يخلو ما تصور عنه .

« فقال ذو النون . هذا علم فاني وأنا حيي ، والآن قد مرح ضي ،
 فمن لي به وقد قبض على ما قبضت ؟ - فقلت : ياذا النون ، ما أريدك
 هكذا ! مولانا وسيدنا يقول : « وبنا لهم ما لم يخطر على بصيرة » ، والعلم
 لا يقيد بوقت ولا مكان ولا إنشاء ولا محالة ولا مقام . - فقال لي : جزاك الله
 خيرا ! قد آتيناك ما لم يكن عندك وتحملت به خلق . وضع لي باب الرقي
 بعد الموت وما كان عندك منه خير .

« فجزاك الله خيرا ! »

تعليقات ابن مودكين :

« ... سمعت شيخنا يقول في أثناء شرحه لهذا التجلي ما هذا معناه :
 أما سريان التوحيد فهو قوله - تعالى أ - : « وضئى ذلك أن لا تصلوا

الإياه . . . وذلك أنه ما أحد - حيث ما عبد في كل معبود - إلا الألوهية
ورتب الله تكوين الأسباب متعلما فيرة أن يكون جناب الألوهية مستهفها .
ولذلك ذل الشريك لكونه واسطة إلى الإله ، فبعد عن سبة الألوهية .
فصاحب الشريك أكثف حجاباً وأكثر عجاباً ، لأنه أخطأ الطريق المخصوص
بنسبة الألوهية إلى من لم يؤمر بسبها إليه ، وأخطأ بإضافة الشريك الذي
يقربه إلى الله تعالى .

« . ما . مهما تصور في قلبك وتمثل في وهمك خلقه - تعالى ! » - بخلاف
ذلك « . - قال الشيخ : وهذا الكلام مقبول من وجه ، مرفوض من وجه .
فرد من كونك أنت الذي تصوره في وهمك وتقصه تركيك . وأما وجه
قبوله فهو أنه إذا قام عندك اجتهاد ، من غير شغل له أو تفكير فيه ، فلذلك
تجلى "صحيح لا يصح أن ينكر ولا يرد .

« . وأعلم أن جميع الأكوان على علم صحيح بالله - تعالى ! - فلا تنطق
إلا من حقيقة ، ولا يقع فيها غلط أصلاً ، ماعدا الإنسان فإنه كثير الغلط في
الألوهية . فالصور مظاهر من مظاهر الحق . فلا يصح أن يخلو عنه
كون أصلاً . لأنه متى أنشئت عنه الكون فقد حدثت . ولا يصح أن يكون
(الحق) عين الكون فإنه تعالى - قبل الكون كان ولا يكون :

« . فإذا عرفته . سبحانه ! - من هذين الوجهين فهي معرفة الإطلاق
التي لا حد فيها - فلا تحجب تلك المعرفة عن المعرفة بحيث تقول : قد حوت
فيه فلا أمره بل من شرط معرفته (- تعالى !) المعرفة فيه ! قل
ما قال : لا نرى وأنت : « ليس كلمة شيء وهو السميع البصير » .

« . ثم ذهب ذو النون المصري إلى أن الترقى مقطع (بعد الموت) .
وذلك إما هو الترقى في درجات الجنة خاصة ، وأما الترقى في المكان فلدائم
أبداً . فتصميم جناب الحق دائم أبداً . وهي عبادة ذاتية من أجل لا ينقطع
ولا ينقطع مريدها . وأما هذه العبادة التكليفية (فـ) هي التي تسقط بفوت
التكليف .

و فانظر كل عبادة تنسب إلى ذلك فميزها ، وانظر إلى كل علم ذاتي
فميزه . - والله يقول الحق 1 .

كشف الغايات

« سرى توحيد الألوهية » على مقتضى . « ونفى ربك أن لا تصدوا
إلا إياه » ، فما عبد في كل مبدع : فلم يمد فيه إلا الألوهية التي هي حق
الإله . فلا خطأ في عبادة الألوهية ، بل الخطأ في نسبة الألوهية إلى ما ليست
بحقه .

« ... وأيت ذا النون المصري ... قلب له : ... عجبت من قولك ...
أن الحق بخلاف ما يتصور ويثقل ويتخيل » ! وكيف يخطر من الحق كون
ولا وجود له إلا بظهوره فيه . فالقائل بالتحلية قائل بالتحديد . فمن قال :
إنه - تعالى ! - بخلاف ما يتصور ، فإنما قال به نظراً إلى حقيقة وسقائى تخلياته
والى جهة تزيينها مطلقاً . وأما من حيث ظهوره فهو مع كل شيء بصورة
ذلك الشيء ، فالشيء بلونه لم يشم رائحة من الوجود . فلي هذا إنما يقال : إن
الحق إنما هو بحسب التصور والتخيل ونحوها !

« وقال - نفس مره ! - « ثم غشى على » يشهد عظمة التحيل ،
« ثم أفتت وأنا أردد » بما أغمرته مقاومة القديم بالحادث من غير حجاب .
« ثم فرغت » عند شهودى ظهور الحق في الحقائق ووجودها به .

« وقلت : ولا تحبصك الجيرة » في التزيه المطلق « عن الجيرة »
في وجود التشبيه (التقيد) قتل : « ليس كله شيء » وهو
السميع البصير - فأدرج التشبيه في نص التزيه بالكاف ، وأدرج التزيه
في نص التشبيه بتقديم ضمير التصل ، التقيد المحصر !

« فالترق من حيث التجليات المختصة بالعبادة التكليفية ما تط
يسقط التكليف و(أما) ما يخص من ذلك بالتجليات ، المختصة بالصادة
الناية التي لا تتوقف على الأمر ، - (الترق) دائم . وهكذا (شأن)

الترقيات المتجددة يعرّف العلم والشهود في المراتب الآجلة والمواطن الخنائية... هـ

النص السابع :

(مظانه في الأصول : W ورقة ٢٥٠ - ١٥١ ؛ Z ورقة ٤٧٧ ؛
E ورقة ١٠٠ ؛ F ورقة ١٨٩ - ١٨٩ ؛ R ورقة ٣٩٩ - ٣٩٩ ؛
H صحيفة ٣٤ - ٣٥ ؛ F ورقة ١٧٣ - ١٧٣ ؛ B ورقة
١٣٥ - ١٣٦ ؛ V ورقة ١٣٨ - ١٣٨ ؛ S ورقة ١٧٠ - ١٧١).

التعليقات الإضافية :

ورأيت الخنيد في هذا السجل فقلت له : يا أبا القاسم ، كيف تقول :
في التوحيد يتميز العبد من الرب ؟ وأين تكون أنت عند هذا التغيير ؟ لا يصبح
أن تكون حيداً ولا أن تكون دماً : فلابد أن تكون في بينونة تقتضي الاستواء
والعلم بالمقامين ، مع فبرك عنهما حتى تراهما - فسخجل وأطرق .

و قلب له - لا تطرق . نعم السلف كنتم ، ونعم الخلف كننا ١ -
إلخظ الألوامية من هناك تعرف ما أقول لك . لربوية توحيد وللألوامية
توحيد ، يا أبا القاسم . قيد توحيدك ولا تطلق : فإن لكل اسم توحيداً وجماً .

و قال لي : كيف باللائق ، وقد خرج عنا ما خرج وتقل ما تقل ؟ -
فقلت له : لا تخف ! من ترك مثلي بعده فما فقد . أنا اللائب وأنت أخي . -
فقلته قبله ؛ فعلم ما لم يكن يعلم . وانصرفته .

تعليقات ابن سودكين :

هـ ... سمعت سيدي وشيخي يقول ما هذا معناه : اعلم أن لكل اسم
من الأسماء (الإلهية) ملولين : اللات وأمر زائد على اللات ، وهو ما تعطيه
تخصر صية ذلك الاسم . فالترديد الذي ينسب إلى كل اسم هو من حيث إن

جميع الأسماء تنكح على ذات واحدة . توحيد الأسماء كونهم اجتمعوا في عين واحدة . وأما الوجه الآخر ، فإن الأسماء أعطت بمقتضاها أمراً ذاتاً على معقولية الذات ، كل اسم بحسبه .

• فلما سألت الجنيد أخذ ينظر في توحيد الأسماء من كونها اجتمعت في الدلالة على الذات ، وكان حكمها في ذلك حكماً واحداً جامعاً للجميع ، ولذلك نجبر لا نعروض بالوجه الآخر . وإنما كان له أن ينظر في توحيد الأسماء بالوجه الآخر الذي نعطيه مراتب الأسماء . فكان له أن يقوم في اسم مهيمن على الربوبية ، فمن ذلك الاسم تلوك رتبة الربوبية ورتبة العبودية .

• فكل اسم إنما تتميز مرتبته من الاسم المهيمن عليه . والميزة المطلقة إنما هي للإسم الجامع ، إذ جميع الأسماء مستنكة إليه . - ولكل اسم توحيد وجب على هذا التحرير والتحقيق . جامع هو من كونها (= الأسماء الإلهية) لها مدلولان : مدلول الذات ومدلول الأمر القزائل الذي يسبب إلى مرتبة الاسم . والتوحيد هو الطرف الواحد ، كما تقدم .

كشف الغايات :

• مقتضى هذا الجلي تقييد التوحيد بالربوبيات الأسمائية . بمعنى أن نطلق على أحقية كل اسم في ربوبيته - وهي خصوصية يفرد بها الاسم عما سواه ويشير ؛ لهذا ذلك تستشعر في تلك الأحقية على جمعه وتوحيده ؛ ثم تستشرف على جمع جميع الأسماء في هيئة الاسم الجامع المتحد بالمسمى ، وهو عين واحدة لما في أحقيتها الذاتية أيضاً توحيد ، و (لما) من حيث اتحاد الأسماء بها جمع . - فافهم !

• رأيت الجنيد ... فقلت : ... لا يصح أن تكون عبداً . إذ الحكم في التوحيد الحق ووجوده . فأنت به لا يملك . فأنت في الوجود ولا أنت فكيف تتميز في توحيد الوجود عنه ؟ . ولا يصح أن تكون رباً ! - فإدراك

في حضرة بطونه العلمي حقيقة ، ولحققتك فيها حكماً ، ورشاً عليها مجسماً
 وشاش الوجود الوطاني ، وذلك الحكم قاض بكونك مريباً لأرباً .
 « فلذلك » عند هذا التمييز « أن تكون في بيوتة » وسطية « مقتضى
 الاستواء » بين شهود الحق والجد معا ، بشرط التمييز المشهودين من غير
 مغالطة مزاحمة « - » « تقتضي » أيضاً « العلم بالمقامين مع تجردك عنهما » -
 بمعنى أن لا تكون إذ ذاك رباً ولا عبداً : فإنك إن تقيدت بالربوبية تحقيقاً
 انحصرت فيها عمنع تخيلك حالتك بالعبودية ، وبالعكس أيضاً كذلك . فإذا
 انطلقت عن التبيين وبجردت عنهما أشرفت باستوائك على الطرفين وميزت
 بين المقامين . ورايت الرب رباً إلى لا غاية ، والجد عبداً إلى لا غاية .
 ولذلك قال - قلص سره ! - . « حتى تراهما » أي ترى الحق بمنزلة
 عن العبد والجد على الحق ، من غير انصاف كل منهما بصفات الآخر ،
 كما هو مقتضى التنزلة .

« فكأنه » - قلص سره ! - يقول : أن لا توحيد مع شهود هذا
 التمييز . فإذا إطلاق التوحيد الأحدي قاض بمفهوم السوى عن العين ، وعين
 العبد في اليبوتة ثابتة معها مشهودة ، ولا جمع أيضاً . فإن مقتضى الجمع
 عماء حكم التمييز بين أفرادها ، أوقاء آحاده بلا عدد وكثرة . والتمييز بين الرب
 والجد والمقامين ، من حيث كونهما طرفي اليبوتة ، ظاهر محقق فيها . وبقاء
 العدد والكثرة فيها أيضاً مشهودة . - قالهم !

« ولذلك قاله » - قلص سره ! - : « فتجبل (الجد) وأطرق حيث لم
 يجد تحليل حكم توحيدك عن الشيء . وفقت له . لا تطرق ! نعم السلف
 كنتم » حيث مهدتم الطريق بأداب الإلهة وروحانية موصلة إلى المطالبات
 الثابتة : الكرامة في بطلان الاستبداعات ، للمهابة الكمال - « وسمع الخلف
 كنا » حيث تأسيبنا في مناهج لرتقائنا بكم تأسيباً به ظهرت لنا ودائع استبداعاتنا
 فظفرنا فيها بما يفتنكم في الأجل ولم نفع أعماركم لتحصيله في العاجل .
 « والآن ، » لحظ الأكوعية من هناك أي من لهذا حصولك في اليبوتة

القاضية بالاستواء ، وتعرف ما أنزل الله في أمر التوحيد وثبوته ، مع وجود التميز المذكور . فاعلم أن الرب الذي هو أحد طرق الوجود ، توحيداً ذاتياً مطلقاً لا يتوقف حصوله على الغير أصلاً ، ولا تقابله الكثرة والمحدود لثبوته بحكم المغالية والملازمة . فالرب من حيثة هذا التوحيد أحدي اللغات ، ولو ظهر بالأسماء المختلفة والصفات والمراتب والمظاهر ، وتنوع ظهوره بها وفيها . فلا يطلب هذا التوحيد ما يسمى غيراً ، ولا يستند إلى الحق ، من هذا الوجه ، شيء من ذلك .

والربوبية توحيد وللألوهية توحيد . إذ الألوهة اسم مرتبة جامعة تميز بها حضرة الوجود الحق بشأن كل حاكم على شئونه بلحمة القاطنة منه أحكامه وآثاره . ولحكم مستلزم ثبوت المحكوم لا وجوده ، فالألوهية تستلزم ثبوت المألوه لا غير والربوبية اسم مرتبة جامعة تميز بها حضرة الوجود بشأن مؤثر في الثبوت القاطنة منه فيض الوجود . والتأثير يستلزم وجود المؤثر فيه في الخارج فلكل من هاتين المرتبتين توحيد يخصه ، وجمع يمتاز به عن غيره .

وبأياً القاسم ، قيد توحيدك = فإن توحيدك مقيد بمخصوصية اسم هو ربما استعمادك الأصلي . - ولا تطلق = فإن التوحيد المطلق ذاتي الحق ، فلا فوق لك فيه ، وما للاستعدادات إلا التوحيد الأماني .

وإن لكل اسم إلهي أو رباني وتوحيداً وجمعاً = إذ لكل اسم ملولان : ذات المسمى والمفعى أو الد عليه . فالأسماء متعلقة بالذات المسماة بها ، لا اتحاداً بها هو طرف توحيدها جميعاً ، والتوحيد هو الطرف الواحد . ولكل اسم أحدية يمتاز بها عن الأسماء . (وهذه الأحدية) هي توحيد . وأما جمعه فهو اجتماع الأسماء على المسمى للمصلحة ، فإن الجمع على شيء متحد بشيء (هو) مجتمع على ذلك الشيء . - فانهم ! . . .

وقال لي : كيف بالثلاث ؟ .. قلت له : لا تخف ! ... أنا الثاني ، ف تحصل ما فاتكم لكم ، و أنت أنتي من صلب لقام

المحدث الذي هو أصلنا ... وقبيله ... واتهمرت = فكأنه - قلبي
 مرد - كفى عن مواجهة مرآة نفسه مرآة من ياب : المؤمن مرآة
 للمؤمن - بالقبيلة . والفلك طالع الخلد في مرآة أشبه المطلوب لفائف عنه
 مشاهدتها . فعلم شهوداً ما لم يكن يعلم من قبل فإن مرآة - قلبي سره ! -
 إذ ذلك كانت موضع التجلي الإلهي الأعلى الجسمي . فتشاهد فيها ما تحسر على
 قوته عنه . وفتح له بحكم الوراثة السيادية المحملية باب شهود كل شيء
 في كل شيء . فصار - رحمه الله ! - في البراريخ حاتم الترقى . والله
 أعلم !

الفصل الخامس عشر

EXPERIENCE ET GENOSE

CHEZ BEN 'ARABI

par Louis Gardet

CHEZ IBN 'ARABI

par Louis Gardet

L'œuvre de Muhyi al-Din Ibn 'Arabi se présente d'abord comme une grandiose vision de la « Réalité ». Mais ce serait la trahir que d'en faire un système philosophique. Il ne s'agit point là d'une philosophie qui aurait intégré des résonances ou des expériences mystiques. Il s'agit d'une gnose sapientiale que commande une expérience spirituelle, qui n'est accessible en sa texture même que par le recours à une expérience.

Je dirai, à titre de référence : on peut parler, certes, d'une « mystique avicennienne », en ce sens que la grande synthèse philosophique d'Ibn Sina se prolonge, au sommet de discours, en une saisie intuitive d'ordre proprement intellectuel (et transpasse alors, quelque peu indéfiniment, des traditions *rafites* en langage avicennien) ; on peut parler, à meilleur titre, d'une « mystique platonicienne » qui oriente et parachève, tout au long des *Ramâdes*, les analyses discursives et la contemplation philosophique elle-même. Il reste que Plotin et Ibn Sina sont avant tout des philosophes ; mais que la philosophie du premier se dépasse (et en un sens s'abolit), selon sa ligne propre, un certain type d'expérience mystique, et que le second entend intégrer, dans les cadres mêmes de sa philosophie, une démarche spirituelle d'intériorisation.

Ce n'est pas ainsi que procédera Ibn 'Arabi. Ce que l'on pourrait appeler sa philosophie est éminemment la transcription, en termes communicables, d'une certaine expérience d'unification d'identité. A coup sûr, c'est d'abord à la foi musulmane par lui professée, et secondairement aux influences néoplatoniciennes amalgamées par des lignes multiples de pensée islamique, que cette transcription devra de s'organiser autour des rapports de Dieu et du monde,

mettra à Ibn 'Arabi d'assumer en cette représentation les affirmations monothéistes de sa foi musulmane, d'y transposer des modes hélistiques ou arabisés de pensée, et jusqu'à certaines conclusions dialectiques de la science du *kalām*. Je songe par exemple au « Dieu, seul Être et seul Agent » ash'arite, et à la pure (mais réelle) valeur de « reflet », d'« ombre » (*ṣūfī*), reconnue par Muḥyī al-Dīn au « monde des formes ». J'y revierdrai.



Parmi les ouvrages en langues occidentales consacrés à Ibn 'Arabi, il en est trois qui peuvent évoquer, mais très différemment, cette difficile rencontre de l'expérience intérieure et de sa transcription conceptuelle. Je les signale rapidement.

1. — C'est moins à l'expérience ou sa teneur ultime qu'aux cheminement de l'expérience que s'est attaché Miguel Asín Palacios en son ouvrage célèbre et déjà ancien. (2) Ce faisant, il a le mérite de mettre en lumière les valeurs d'ascèse, les méthodes d'oraison, la méditation et le dépassement des écharismes, l'analyse psychologique de l'extase et de ses limites, dont est jalonnée toute la démarche spirituelle du mystique andalou. C'est un précieux travail de dépouillement des textes auquel s'est adonné M. Asín. Et ce qu'il nous livre, c'est en quelque sorte la phénoménologie d'une recherche de l'Absolu, telle que l'exprime la foi dans le Dieu Un et que l'orientent les traditions sufies.

Faut-il dire que c'est précisément ce point de vue phénoménologique (non voulu comme tel, d'ailleurs, on peut le regretter) qui conduisit Miguel Asín à valoriser les possibles rapprochements ou rencontres avec la spiritualité chrétienne ? Je ne dis pas que ces rapprochements soient sans objet, encore que je mettras volontiers « en parenthèses » toute question d'influence directement posée. Je dis qu'ils vont rarement jusqu'à la nature de l'expérience prise en elle-même, et qu'ils risquent de masquer l'originalité et la spécificité du témoignage d'Ibn 'Arabi. Ces analyses trop uniquement comparatives des cheminement et des méthodes nous laissent sur notre soif ; et ce qui y est dit de l'*aktolérisme* (3) ne nous aide guère à pénétrer la geste capitale des *Ṣulūḥ* ou des *Fuṣūḥ*. Au

surplus, si des schèmes comparatifs étaient à établir entre l'expérience mystique d'Ibn 'Arabi et des mystiques de chrétienté, il faudrait les demander, selon moi, non point à l'école carmélitaine, mais à un Maître Eckhart et à sa famille d'esprits. Nous en verrons mieux la raison en conclusion de cet essai.

2.—Ce sont des analyses très poussées et très loyales que nous présente M.A.E. 'Affifi dans *The Mystical Philosophy of Muhyid-Din-Ibn-'Arabi* (4). L'ouvrage date de 1939 déjà mais c'en est peut-être la plus consciencieuse investigation qui nous ait été donnée de la pensée de Muhyi al-Din sur Dieu et le monde, et les rapports de Dieu et du monde. Les structures philosophiques y sont mises en lumière, et le remarquable chapitre II, consacré à la «doctrina du Logos» est particulièrement éclairant du triple point de vue ontologique, mystique et symbolique, au sens où le mythe de l'Homme Parfait est pour Ibn 'Arabi la transcription, dans le monde intermédiaire des Symboles, *mithâl*, de la Réalité cachée, *Haqiqat al-^{al}haqâ'iq* (5). M. 'Affifi en outre a su reconnaître l'importance de ce qu'il appelle l'*esempincal psychology* de son auteur, et le rôle central qui y revient à la créativité de la fonction imaginative. (6)

Le seul regret que suscite la lecture de ce livre vient non point de la très sûre analyse des textes d'Ibn 'Arabi, mais d'un recours trop fréquent à une problématique qui leur est étrangère. Tout au long de l'ouvrage, il est comme entendu que la vision du monde du mystique de Murcie est une vision panthéiste. Il est vrai que M. 'Affifi ne semble point considérer ce panthéisme comme contraire à l'enseignement coranique, mais plutôt comme l'une de ses possibles lignes de force ce qui suffisait déjà à nous prouver qu'il y a malentendu et ambigüité sur le terme même de «panthéisme».

Mais plus profondément, il semblerait que c'est pour n'avoir pas dégagé l'interaction constante de l'expérience vécue et de la formulation ontologico-cosmique que M. 'Affifi en vient à buter sur une systématique trop artificielle. Ce n'est aucunement la solution philosophique d'un problème philosophique qu'il faut chercher chez Ibn 'Arabi, mais bien la transcription, selon des cadres de pensée

ré de la dialectique sans cesse reprise de l'Un et du multiple. Elle est non moins dépendante de la tradition sūfite auténaire, voire de la problématique du *Ṭibn al-Ḥakīm*. Foi musulmane, enseignement du Qur'ān et de la *Ḥadīth*, interprétations tantôt avicennaisantes, tantôt proprement bâlūtes (isṣā'ilīyāt) de l'émanatisme platonien; prises de position que seuls peuvent expliquer les témoignages vécus et les élaborations théoriques d'écoles sūfites s'étendant sur plusieurs siècles déjà. Il faut garder tout cela présent à l'esprit si l'on veut saisir le *ḥaṣṣ-ḡarīb* culturel où s'enracine l'œuvre d'Ibn 'Arabī. Mais, par delà le revêtement verbal, cette œuvre est vivifiée, en sa portée la plus profonde, par la sève d'une expérience totale, à la fois intellectuelle et affective, informée par un amour ontologique émané de la Source de l'être, et qui y remonte. Et c'est alors, dans le prolongement même de l'expérience, que Muḥyi al-Dīn, grand poète et écrivain, utilise pour transcrire tout un passé religieux et culturel pour s'élever à une vision intuitive, vision générale et qui ne peut s'expliquer que par son génie même.

Cette expérience, je n'ai point l'ambition de l'évoquer ici en son ineffabilité vécue, ni même d'en cerner les composantes. Son analyse exhaustive relèverait, je l'avoue, de plus grands spécialistes d'Ibn 'Arabī que je n'ai l'ambition de l'être. Trop de textes d'ailleurs sont encore à dénouer : soit dans leur tracé propre, soit dans les figures (*ṣūmīyāt*) qui, à la fois, en révèlent et en voilent le sens. Car il s'agit de bien autre chose que d'un langage volontairement (ou artificiellement) imagé. Il s'agit de percées dans ce Monde des Symboles (*'ālam al-ṣūmīyāt*) et du songe vrai, qui est le Monde de l'Imagination transcendantale, *al-ḥayāl* (I) (voir notes à la suite du texte p. 369), monde intermédiaire, qui relate en quelque sorte et unit le Monde du Mystère absolu (*ghayb*) ou de la Présence éternelle, *al-ḥaḍra al-akṣarīyya*, et le Monde visible et sensible (*'ālam al-ahṣādūt*).

C'est aussi une *ḥaḍra*, une Présence ou « Dignité » (H. Corbin) — qui fait de l'Imaginaire un pouvoir évocateur, on pourrait dire créateur, et l'habilité à projeter l'expérience vécue sur la représentation ontologique et cosmogonique du monde. C'est elle qui per-

monothéiste, d'une expérience d'unité vécue comme au delà de toute donnée conceptuelle. Ce n'est point avec les affirmations des grands systèmes panthéistes qu'il convient de confronter Ibn 'Arabi, mais là encore avec les témoignages des « mystiques de l'Unité », un Plotin, un Ibn al-Farid, un Eckhart, et avant tout peut-être le grand Védāntin. Il n'est que cette expérience, Ibn 'Arabi l'a sans cesse je le dirai pas conceptualisée (ce serait impossible), mais transposée en valeurs conceptuelles, tantôt affirmatives, tantôt négatives, tantôt les deux à la fois. Souvent cette transcription est celle seule qui pourra nous permettre, non de revivre sans doute, mais de saisir intuitivement la teneur de l'expérience. Et je crois que, de ce point de vue, les analyses de M. 'Affifi restent des points de repère « marqués ».

9 Que la vision du monde de Mahyī al-Dīn ne soit point panthéiste est au contraire l'un des leit-motifs de M. Henry Corbin (7). Il s'y élève même à plusieurs reprises contre l'appellation de « monothéisme habituel » qui est rattachée à la *wahdat al-wujūd* l'« Unité de l'Être ». Et l'on sait que si la *wahdat al-wujūd* ne fut point enseignée *ex professo* par Ibn 'Arabi, elle ne s'origine pas moins en maints développements de ses œuvres majeures, et devint l'un des thèmes explicites de ses successeurs et disciples. Ce n'est pas le lieu de discuter sur ce qu'il faut entendre par ce « monothéisme existentiel » (opposé au « monothéisme testamentaire » d'un Halak), par lequel Louis Massignon définissait le système d'Ibn 'Arabi (8). Disons seulement que « monothéisme » ici ne veut point dire « panthéisme », et peut au surplus, pour éviter toute ambiguïté inutile, céder la place à « Unité », - de l'Être ou de l'existence.

Le remarquable ouvrage de M. Corbin est une approche de l'expérience mystique qui fut celle d'Ibn 'Arabi, beaucoup plus directe que les analyses phénoménologiques d'un Asin Palacios ou philosophiques d'un 'Affifi. Il la saisit en son dynamisme même, et constamment revêtue de la gnose, de la « théosophie », qui semble faire corps avec elle. L'intuition centrale est celle du pouvoir créateur de l'imagination (*ikhayāl*) (9), - en Dieu, et en ces « ombres » privilégiées de Dieu que sont les gnostiques (*'arīfūn*). Les pages 137-145 en sont l'un des points culminants, l'une des clefs si l'on veut. Mais

c'est tout au long du être que se poursuit l'effort pour cerner la «vision théophanique» du Seigneur, où se consomme l'unité vécue non de «deux être différents, hétérogènes, mais [d'] un être se rencontrant avec soi-même (à la fois un et deux, une di-unité, ce que l'on tend toujours à oublier)» (10). C'est l'unité bi-polaire Dieu-Créature, *ḥaqḥ-khalq*, à la fois «dialogue» et «identité». Nous nommes ici au cœur de l'expérience unificatrice d'Ibn 'Arabi, conceptualisée selon les références et les exigences de la foi dans le Dieu Un et son Mystère inaccessible.

Une question cependant reste en suspens. L'authenticité de l'expérience prouve-t-elle la vérité de sa conceptualisation ? La graine apientiale dont la revêt Ibn 'Arabi est-elle donnée dans l'expérience même, si bien que recueillir celle-là en vaudrait à recueillir celle-ci ? Ou l'expérience peut-elle être reconnue authentique sur le plan qui lui est propre, sans que soit pour autant prouvée l'«objectivité» de la vision du monde et de Dieu qui l'orchestre ? Certes, cette vision est, pour Ibn 'Arabi, comme l'expression adéquate de sa quête spirituelle en ses réalisations les plus hautes. Mais les concepts et les symboles mêmes qu'elle met en œuvre ne restent-ils pas comparés par la rencontre de l'expérience vécue et de la volonté d'être fidèle à un ensemble de schémas préalablement donnés ?

De très grands sūfis ont avant tout cherché ou décrit leur expérience spirituelle. La transcription qu'ils en donnaient y réfère immédiatement, et permet d'en dégager la spécificité, à l'occasion les limites, et les richesses. Cela est particulièrement vrai des premiers siècles, sūfis, si divers que puissent être les moyens formels mis en œuvre, et le terme de l'union atteint. Je songe, entre autres, à Rābī'a al-'Adawīyya, à Abū Yazīd al-Bisṭāmī, Junayd, Hallāj. Et en combien de «livres d'étapes» (*maqālāt*), la langue et la syntaxe arabes se sont-elles révélées d'admirables instruments de précision pour analyser soit les «demeures» acquises (*maqāmāt*), soit les «états» spirituels (*ahwāl*) éprouvés comme reçus. C'est encore une description réflexive de sa propre démarche, mais largement orchestrée

par les hyperboles de l'expérience poétique, et dans la ligne déjà de l'Unité de l'Être, que nous livrent les beaux poèmes de 'Utaï Ibn al-Fānd.

Entre cette expression (quasi) directe de l'expérience, et la gnose d'Ibn 'Arahi, peut-être pourrait-on citer le cas mixte d'un Niffari, qui nous conte, lui aussi, ses dialogues avec le Seigneur et ses visions, mais qui parfois (assez souvent) aime à leur donner un revêtement symbolique et hermétique. La prédilection d'Ibn 'Arahi pour Niffari (et pour Tirmidhi) est ici significative.

Ibn 'Arahi en tout cas, et jusque dans les confidences les plus intimes de *Tarjuman al-Ashwāq* (11), nous introduit dans un monde de symboles et de gnose, qui suggèrent sans la définir l'expérience réalisatrice, et que l'expérience réalisatrice projette en quelque sorte dans l'existence. Et ce monde pour Ibn 'Arahi est bien l'évocation la plus approchée possible de la Réalité des réalités, inatteignable en son Essence absolue. Car l'expérience intérieure pour lui n'a pas seulement valeur psychologique, même au plus profond et au plus secret de l'âme. Elle a valeur probatoire et «*corréctrice*», elle révèle ce que l'apparence le *ẓāhir*, dissimule, elle atteint derrière l'apparence une vérité secrète, *hātīm*, de par le pouvoir suprêmement intuitif de la fonction imaginative. Sa bien que ce mystique se présente, dans l'histoire de la culture, comme un penseur puisant, créateur non certes d'un système philosophique entier sur lui-même, mais d'une vision des choses dont la cohérence lui est assurée par l'incessante vérification de la démarche spirituelle qui lui est propre. On peut dire que par là Ibn 'Arahi a su mesurer à bien une entreprise dont ses lointains successeurs (je ne parle pas d'influences historiques) de grand romantisme allemand, les Novalis, les Fichte, rêvèrent, et qu'ils chantèrent selon des modes parfois étrangement consonants aux pages les plus suggestives des *Fantômes*.

S'il me faut résumer en quelques lignes — au risque, certes, de la trahir — cette gnose vécue, je réduirai après bien d'autres que son intuition centrale me paraît être le caractère tout théophasique du

monde «entés». La création est issue d'un *adâtara* (*ahawq*) de Dieu pour se manifester Lui-même à Lui-même (12). Elle s'opère en quelque sorte en deux (ou trois) temps : tout d'abord, l'effusion d'une Nuée ('*nasā*) indifférenciée (*masawwā*), miroir encore obscur, réceptacle des Essences archétypales ou Images divines; puis le monde des formes, ou plutôt les deux mondes intelligible et sensible, où s'irradie (*tajallī*) la splendeur des Noms divins, où culmine l'Homme Parfait (*al-insān al-kāmil*), miroir poli où Dieu se contemple, s'aime et se dit à Lui-même.

Cet amour de Dieu pour Lui-même signifie donc son amour pour les formes qui Le manifestent, et par là l'amour de celles-ci pour leur Source. Par ce double et unique mouvement d'amour, les essences cachées derrière les formes peuvent remonter jusqu'en la Nuée primordiale (mais non jusqu'en l'Essence absolue) où elles entendent le *fiwas* ('*wasu*') (13) de leur Seigneur (14), qui les pose dans l'être. Toute forme qui disparaît du monde sensible se transmue dans le monde intelligible, et les formes du monde sensible sont le reflet des formes du monde intelligible : telle est la racine du pouvoir créateur et réalisateur de l'Imagination transcendante, attribut divin, Logos suprême, auquel répond le pouvoir de cette Image de Dieu qu'est l'Homme Parfait. Et tout homme spirituel, dans son retour vers la Source des hautes, en vient à «réaliser» cette identité d'au delà de toute forme, de tout le châtiment des formes. Macrocosme ou «Grand Homme» (*al-insān al-kabīr*) et microcosme se répondent (15) et se fondent en la Réalité mahawdīque (*al-haqīqa al-mahawdiyya*) qui est Verbe de Dieu, lieu des suprêmes archétypes et des formes angéliques, ce *hurūf* qui sépare et lie à la fois le mystère de l'Essence absolue, inouïe et inatteignable, et le *fiwasement* des essences relatives qui la manifeste.

Ici donc, ontologie et cosmogonie se rejoignent, et fulgurent en théophanie. C'est cette théophanie dont le *gnostique*, l'*imutī* ('*hurīf*'); doit revivre en lui-même l'éblouissante certitude : le monde alors lui apparaît comme «l'ombre de Dieu» (*al-shādh al-haqīq*) (16). «Et c'est de la sorte que l'Être s'attribue au monde». A l'Unité essentielle, répond l'Unité du multiple (*ahadiyya al-kathra*) (17).

L'angrénante aporie philosophique de l'Un et du multiple se résout en un dialogue de la Réalité et de son Ombre, du Mystère caché et de Manifesté, et, au sein du Manifesté même, entre le Seigneur et son serviteur, Dieu et l'homme, Dieu-Créature, *haqq-hakalq*. Cette «bi-unité», selon l'expression de M. Henry Corbin, ne se dialectise que pour perdre toute détermination en l'Essence absolue, et se se rétracte en l'absolu du Mystère que pour se différencier dans le monde des formes en un dialogue amoureux de soi à Soi. Tel sera bien l'enseignement, mais formulé sous un mode hautement poétique, qui sera donné au mystique dans le prologue du *Tarjuma*, par une Forme du monde des Symboles, cette Sagesse (*hikma*) «du pays de Ruṣṣ» et qu'Ibn 'Arabi appelle «de Jésus» (*inṣariyya*), figure typifiée de la jeune iranienne, fille de son *shaykh*, surgie un soir au pied de la Ka'ba. Les «fidèle d'amour» (trad. Corbin) dont elle célèbre la certitude illuminée ne sont tels que par cette unité, cette identité qui va du «je» au «tu» et du «tu» au «je», dans une alternance de contemplation créatrice et de vision contemplée, où le poète devient à la fois théopathe et théophanique.

Ce n'est pas une explication rationnelle des rapports de Dieu et du monde qu'Ibn 'Arabi entend nous apporter. C'est l'expérience même de cette alternance d'unité vécue et de dialogue poétique qu'il projette en une vision traduite du monde des formes sensibles, du monde des Symboles, du monde du Mystère latissant, mondes qui se répondent et se diversifient, mais se créent et se recréent l'un l'autre. Certes, il reste débiteur de l'expérience et du vocabulaire hallajiens, mais la différence radicale est que l'expérience de Hallāj est une expérience d'*union* mystique, celle de Muḥyi al-Dīn une expérience d'*unité*, mystique (18) et ontologique tout ensemble. Et telle est sans doute la signification la plus profonde de la célèbre critique de Hallāj par Ibn 'Arabi que nous trouvons à la fin des *Futūḥāt* et dans les *Tajalliyāt Ḥakīya* (19). L'un comme l'autre «entend l'appel du grand *tawḥīd* de l'Islam, de grande proclamation d'Unité. Mais tandis qu'il s'agit pour Hallāj de la présence du Témoin (Dieu) dans le cœur fidèle où Lui-même proclame son Unité, il s'agit pour Ibn 'Arabi de l'unité d'Être entre l'Essence divine (*ḥaqq*) et son «Ombre» d'humanité (*maḥmūd*), à réaliser par

dellà le dialogue. L'«Homme Parfait» peut alors dire, comme Dieu lui-même, «je suis Dieu» locution théopastique (*shath*) qui, pour Ibn 'Arabi est celle de Rûmî, mais non point de Hallâj (20). L'expérience mystique ne commande une ontologie, mais n'a sa réalité même que par l'ontologie qu'elle commande.

Je voudrais, pour illustrer cette dernière remarque, insister sur deux mots clés (entre bien d'autres) du vocabulaire d'Ibn 'Arabi : *wajûd* et *hiss*.

Les disciples et successeurs d'Ibn 'Arabi verront dans la *wahdat al-wajûd* la meilleure définition possible de la perspective ouverte par le Maître. La traduction la plus obvie, nous l'avons indiqué déjà, est «Unité de l'Être». Mais nous devons prendre garde ici à ne pas l'entendre d'abord sur un plan notionnel d'analyse métaphysique. De ce point de vue, je serais d'accord avec M. Corbin pour dire que la cosmogonie d'Ibn 'Arabi est tout autre chose en effet qu'un «système» moniste.

Wajûd, dans le lexique de la *falâkhiya*, veut dire à la fois, au gré du contexte, «être» ou «existence». Mais, par le sens même de la racine *wjâ*, il connote très directement l'idée de «rencontre», «être là», «présence existentielle». Or, selon une remarque de M. 'Osman Yahya, nous pouvons dire que le terme *wajûd* revêtira chez Ibn 'Arabi comme une triple acception :

(1) Sur un plan d'ordre cosmogonique, il gardera le sens actif du *ma'âdar*, et sera souvent un quasi synonyme de *ijâd*, «existentialisation». Il sera alors mis en regard du Commandement divin (*amr*), de la Parole divine, du *hiss* («sensibilité») réalisateur. L'épiphane (*ma'âdar*) des Noms divins dans les formes sensibles déterminées sont le *wajûd* qui fait «être là» leur radiance (*tajallî*) expiégée.

(2) Sur un plan d'ordre ontologique et épistémologique, Ibn 'Arabi distinguera : (a) l'être conditionné, *al-wajûd bi l-shart*,

monde du *taḥwīn*, des apparences périssables, monde du temps, de l'espace, de la matière, (b) l'être que l'on peut dire négativement inconditionné, *al-wajūd bi-l-sharḥ* ٱلْوَجُودُ بِالشَّرْحِ, qui est échappé de l'universel logique dans la pensée qui le pense; et enfin c) l'être absolument inconditionné, *al-wajūd ٱلْبِىَ ٱلْاَشْرَافِ*, celui de l'Essence absolue (*dhāt maḥalāh*), que les essences conditionnées épiphantisent et expriment.

(3) Sur le plan de l'expérience mystique, *wajūd* sera l'existentialisation d'une *rencontre*. Il reprendra les connotations hallégiques de *shahād* et de *wajid*, mais entendra les prolonger en quelque sorte par une réplique du sens cosmogonique. *Wajūd* sera «la rencontre de Dieu au moment même de l'extase *wajab*» (O Yahya), mais ce sera aussi la coïncidence absolue de la Réalité et de l'ombre créée, le dévouement de la Réalité comme «coïncidence des contraires», le «Créateur-Créature», expérimenté dans la trans-unité des Formes sensibles, du Logos proféré, du Mystère caché.

Et ainsi, l'«Unité de l'Être» est d'abord une expérience de transparence de soi à soi; expérience, par voie conceptuelle négative, du «fond de l'Être», de l'acte premier d'existence saisi par l'abolition de ses limites en sa Source et Origine. C'est le désir, l'amour ontologique de l'être déterminé (et donc relatif) pour sa Source, en sa totale coïncidence avec le «désir» (ontologique) de la Source pour la détermination qui l'exprime à Elle-même, «En réalité, écrit M. H. Corbin, l'être qui soupire de nostalgie (*al-mawḥishān*) est en même temps l'être vers qui sa nostalgie soupire (*al-mawḥishān ilayh*), bien qu'il soit autre que lui quant à la détermination concrète (*al-ḥayyūḥ*)» (21). Si l'on transpose cette expérience dans le lexique coranique du *ḥaqq* et du *ḥakīq*, on peut comprendre dès lors la portée de l'enseignement des *Fuṣūṣ* : «Ce qu'il y a en réalité, c'est le Créateur-Créature (*ḥaqq-ḥakīq*), créateur sous une dimension, créature sous une autre, mais le tout concret est un seul tout (...). Il est à la fois ce qui se montre (*mutajallī*) et ce à quoi il se montre (*mutajallī lahu*)» (22).

Le *wajūd*, activement pris comme coïncidence des contraires,

confluence existentielle de la Réalité et de son «Ombre», suppose une série progressive vécue de dépassements des apparences, non point leur annihilation absolue, mais le dévoilement du Manifesté en ses manifestations concrètes, et la manifestation s'abolissant comme telle en se réalisant dans le Manifesté. Tri sera le terme de la progressive avancée dans le *ḥamā*, que l'on peut transcrire, à des niveaux différents, comme un acte d'abolition de l'acte, une discrimination du relatif et de l'absolu.

Ḥamā' ne doit jamais s'entendre seul, hors de tout contexte, mais selon une mise en dialectique d'abord avec lui-même, ensuite avec son «corrélatif d'opposition» (*maḥqūbal*), la «pérennisation en...» (*ḥaqā'*). Avec lui-même *ḥamā'* «*am*...*bi*...», «abolition de...»; en *maḥqūbal* avec *ḥaqā'* À chaque stade de *ḥamā'* répond une «pérennisation», qui appelle à son tour une nouvelle «abolition» (de...en...), pour une nouvelle pérennisation. Et ainsi jusqu'au stade suprême où est expérimenté, «réalisé», par le gnostique, par delà toute détermination, l'identité *ḥaqā'-ḥamā'*, en son double (et unique) mouvement de dialogue et d'unité.

On peut, en leur donnant parfois une interprétation plus large, reprendre ici les sept moments successifs, fort bien dégagés par M. 'Alīlī (29). Je les résumerai ainsi :

1) «Abolir» (*ḥamā'-am*) les qualifications morales et juridiques des actes «dans» (*bi*) la «vue» constante de l'omniprésence de Dieu, qui est le Bien absolu.

2) «Abolir» l'attribution de l'acte lui-même à l'homme comme sujet. C'est la problématique traditionnelle du *ḥamā' al-ḥamā'* qu'Ibn 'Arabī reçoit ici. Mais il rejette aussi bien la thèse mu'taxilite de «l'homme créateur de ses actes» que la thèse ash'arite du *ḥamā'*, attribution juridique à l'homme des actes créés en lui par Dieu. L'affirmation ash'arite «Dieu, seul Agent», est prise à la lettre; en tout acte accompli dans le monde «ombre de Dieu», le mystique reconnaît que Dieu seul agit.

3) «Abolir» (*fiṣaḥ* «en») tout attribut et qualité périssable *bi-l-ḥuqq*, en Dieu. Il ne s'agit pas seulement de voir Dieu par Dieu et en Dieu, mais de Le voir par l'œil même de Dieu. Et c'est Dieu alors qui entend et voit par l'ouïe et l'œil de son serviteur. Jusqu'ici étaient en présence le sujet qui voit, l'acte de voir, l'objet contemplé. A ce troisième stade, l'acte de voir s'abolit en son Objet. Rares, ajoute Ibn 'Arabi, sont les mystiques qui y parviennent, lui-même n'en a point rencontré (24).

4) «Abolir» sa propre essence (*dhāt*) empiriquement prise dans l'unique Réalité substantielle, Essence réelle de toute chose.

5) «Abolir» de la même façon avec son propre moi empirique, le monde entier des apparences et des reflets.

6) «Abolir» l'acte même d'abolition en l'Objet du *ḥuqq*. Depuis le troisième stade, restaient en présence le sujet qui voit et l'Objet contemplé. Ici, le sujet comme sujet s'abolit, seul l'Objet demeure, qui est à la fois le Contemplé et Celui qui contemple (25).

7) «Abolir» enfin les relations mêmes de Dieu avec le monde. Il n'y a plus d'Objets contemplés. Il n'y a qu'un suprême Sujet, qui est Un en Lui-même et en ses manifestations. Ici, pour Ibn 'Arabi se consomme l'Unité de l'Etre.

Cette démarche est un progressif passage du *shirk* («donner de associés à Dieu») à un *enwajid*, à une Unité toujours plus rigoureusement vécue. Attribuer à l'homme comme sujet irréductible la qualification morale de ses actes, et ses actes mêmes, en du *shirk*; et de même se former une «idée» de Dieu, c'est du *shirk* encore que de se distinguer soi-même, dans l'acte de contemplation, comme une «essence» réelle, et de distinguer l'Etre absolu de l'Etre manifesté. Mais tout serviteur de Dieu, à coup sûr, ne peut s'élever jusqu'à cette compréhension d'Unité. Il en est beaucoup qui restent à des stades intermédiaires de *ḥuqq*. C'est alors que la puissance imaginative, projetant dans le monde des Symboles tel ou tel attribut de Dieu, et transendant, par là même, la tentation de *shirk*, «crée

en quelque sorte *son* Dieu «Dieu de la croyance» (*al-Ilah al-â-
dîqîdî*) (26), qui n'est pas Réalité ultime, mais qui est réalité cepe-
dant. Celui qui voit et sait, reconnaîtra sous cette image de Dieu une
manifestation limitée, une ombre projetée du Mystère ineffable.
L'ombre sera plus ou moins obscure, ou plus ou moins lumineuse,
selon que le regard de l'adorateur sera plus ou moins apte à se perdre
dans le Regard de Dieu. Mais toujours, par sa propre réalité cachée,
elle signifiera, même de loin, l'unique Réalité.

Tel est le sens de ce qu'on a pu appeler indifféremment le «syncretisme»
d'Ibn 'Arabi. Je songe, par exemple, aux vers très célèbres du
Tarfjamâm (27) :

«Mon cœur est apte à devenir toute forme : prairie pour gazelles,
cloître pour le moine chrétien, Temple pour les idoles, et la Ka'ba
du pèlerin, et les Tables de la Loi, et le Livre du Qur'ân...».

Indifférentisme religieux ? Non. Mais le «Dieu créé dans les
croyances» est comme la dernière frange irradiée, dans et par le
cœur du dévot, du Réel que manifeste ses épiphanies. Et c'est ne
voir que le Dieu de la croyance (28), mais l'unité assurant, chacune
à son plan, toutes les désignations conscientes, ombre de
l'Ombre de Dieu (29), et par delà chacune d'elles, par celle à laquelle
il adhère, il rejoint son Seigneur, c'est-à-dire ce qu'il est lui-même
dans l'identité cachée de son essence et de l'Essence perdurable.

Quand Ibn 'Arabi nous dit que son cœur est prairie, cloître,
temple, Ka'ba, Torah et Qur'ân, ce n'est pas un refus des croyances
religieuses, mais la transcription du fusi'ân, de l'abolition» de
toute coexistence avec un «être» qui serait séparé de sa Source,
pour (lui) retrouver en toute croyance cette Source même. La voie
qui y conduit est l'amour émané de la Source, et qui reflète à ses
origines :

«Je suis la religion de l'amour, de quelque côté que se tourne
la caravane de l'amour, là est ma religion et ma foi» (30).

Et si Muhyi al-Dîn maintenant, tout au long de ses périples, la
prééminence de l'islam, c'est que la foi de l'islam se présente à lui

comme la source de toutes les autres croyances qu'elle résume (31), et comme la voie la plus directe vers le *tawhid*, l'affirmation et l'expérience d'Unité, et donc d'identité, qui réalisera la «bi-unité» du Créateur et de la Créature.

Je ne prétends point avoir compris vraiment en ces quelques pages la démarche et la teneur ontologiques d'une telle expérience. Elle reste encore trop étroitement imbriquée dans les atours symboliques et gnostiques qu'elle revêt. Il faut espérer que des monographies élaborées avec un double souci et de parfaite objectivité analytique et de consubstantialité intuitivement pèche sauront nous en donner une vivante évocation. Les travaux entrepris par M. 'Omar Yahya, spécialement l'édition et la traduction annotées des *Tajallî-yât*, nous en permettent l'espoir.

Qu'il s'agisse, en son ardeur, d'une haute expérience d'unicité et d'identité me semble hors de doute. Par là, Muhyi al-Din s'inscrit comme l'un des Seigneurs de toute une famille d'esprits qui précisément, il en avait eu l'intuition et senti l'attrait, - voyait dans le «Dieu de la croyance» un relais d'étape, vers un Absolu indifférencié. Des cultures fort diverses nous en offrent des exemples plus ou moins typiques. C'est la dominante du Védānta et du Yoga indien, en la grande affirmation védāntine du «Toi, tu es Ciel», «Atman (le Soi) est Brahman (l'Absolu, le Divin)», et selon un vocabulaire spécifiquement autre, même transcription s'en retrouverait dans le bouddhisme en quête d'une délivrance de la trame temporelle. Plus proche d'Ibn 'Arabi, par la problématique et par de possibles influences directes, c'est l'élan même des *Kutub*, du *miân* vers l'Un dont il émane, et dont la «trace» est là, ontologiquement et substantiellement présente en l'âme, et c'est en «se rassemblant en elle-même» que l'âme spirituelle devient ce qu'elle est par nature, accoutt au seul de voir Dieu, et devient par la vision l'Objet contemplé (32).

Dans l'histoire de la culture occidentale, cette aventure de l'esprit que fut le grand romantisme allemand marque comme un point

de confondre entre la porte du soi empirique dans le Divin, trame substantielle de tout ce qui est (Iude), et la soif du sujet spirituel de voir l'Un, et de le devenir substantiellement par l'acte même de vision (Plotin). Ainsi, à travers l'orchestration poétique des images et l'évocation de l'Égypte ancienne, de célèbre distique de Novalis :

«Un homme parvint un jour à soulever le voile de la déesse de Sakh, - Mais que vit-il? - o merveille des merveilles, il vit : lui-même...»

Comment ne pas évoquer ici, entre bien d'autres, ce vers de la *Ta'yya al-kubra* d'Ibn al-Farid :

«Et j'étais très certainement Celle [la Sophia, l'Esprit universel] que j'aimais, et c'est pourquoi mon «moi» me référa à Moi-même» (vers 162); ou encore :

«Le Salut que je Lui donne est pure métaphore; en réalité c'est de moi à Moi que va ma salutation» (vers 333).

Et comment ne pas évoquer, plus encore peut-être, l'apparition angélique de l'Adolescent qui ouvre le grand oeuvre des *Furûḥ*? Au cours des circambulations rituelles de la Ka'ba, il se révèle au mystique comme étant «la Connaissance, le Conna et le Connaissant», «la Sagesse, l'oeuvre de Sagesse et le Sage» (33); et en lui se rejoignent, dans le monde de l'Imagination transcendante, le Moi divin qui est Tout, et son Ombre manifestée dans le mystique. L'identité se consomme quand l'Apparition invite le mystique à entrer dans le Temple. Car cette entrée symbolise le dévouement ultime où la Présence indicible et invisible s'exprime et se montre, non dans le Mystère caché de son Essence, mais dans l'irradiation de ses Noms archétypes, par lesquels Elle se dit elle-même à elle-même, et Se connaît elle-même.

Au delà de toute détermination, et cependant en toute détermination, qui n'a d'existence réelle qu'en act au delà d'elle-même... L'ascension progressive des actes d'abolition (*fana*) pour la pérennisation (*baqā*) que décrit Muhyi al-Din serait, en tant qu'expérience, à comparer encore, et de très près, aux affirmations les plus

extrêmes de Meister Eckhart. L'animation de la foi monothéiste ici et là en soulignerait je crois certaines convergences plus décevantes que celles, pourtant remarquables, dégagées par Rudolf Otto entre Eckhart et Çankara (34). Certes, les divergences ne sont pas moins réelles entre Eckhart et Ibn 'Arabi, et l'expérience mystique de l'un et de l'autre garde sa spécificité. Mais ces divergences ne sont-elles point liées avant tout aux points de repère, là chrétiens, ici musulmans, qui focalisent l'expérience, et par ailleurs à la riche intuition poétique, maîtresse du monde des Symboles et de la puissance imaginative, qui est celle d'Ibn 'Arabi ?

Dieu absolument inaccessible en son Mystère caché, Dieu seul Être et seul Agent ... Le mystique n'entrera pas dans l'enceinte scellée du *khalwat*, devant laquelle s'arrêta le Prophète Muhammad en son *mi'raj* («ascension»). Mais c'est en poussant à leur pointe extrême ces affirmations de la tradition musulmane qu'Ibn 'Arabi leur répond par sa vision du monde qui est Dieu-manifesté, et sans lequel Dieu ne pourrait s'exprimer à Lui-même, monde à la fois des formes sensibles et des archétypes. En conséquence, l'expérience d'identité qu'est ici le *tawhid* vécu ne s'isolera pas dans l'Inconnu ineffable et inatteignable, mais se réalisera en chaque suite du monde des formes, à laquelle répond chaque fois la projection créatrice du monde des archétypes.

C'est que Muhyi al-Din Ibn 'Arabi a doté la poésie arabo-musulmane de l'un des plus splendides moments que connaisse la culture universelle, - en l'honneur de cette expérience d'identité (sans qualification) de soi à Soi, qu'il appelle sûrement *Allah Forme de Dieu*. Cette identité vécue est l'une des secrètes aspirations de l'esprit en sa condition charnelle (35). C'est l'un des souffles inspirateurs des Upanishads. Et c'est la triple rencontre de sa foi et tradition musulmanes, de la rigueur, parfois de la rigidité de sa construction intellectuelle, et de la force évocatrice de sa vision de poète, qui donna à Muhyi al-Din ce puissant appareil conceptuel, et cette étonnante créativité imaginative qui n'appartiennent qu'à lui.

NOTES

(1) *‘Ālam al-ihyā’* ou *haḍrat al-ihyā’*. Voir par exemple *al-Fuḥḥāt al-wahhiyya*, éd. du Caire 1293 H., II, p. 410-411; ou *Naqūs al-Rihām*, éd. du Caire 1365 H.-1946, I, p. 85.

(2) *El Islam cristianizado. Estudio del « Sufismo » a través de los ejemas de Abenarrabi de Murcia*, Editorial Plutarco, Madrid 1931.

(3) P. 262-263.

(4) University Press, Cambridge 1939.

(5) Voir le résumé qu'en a donné le P. G. C. Anawati dans G. C. Anawati et Louis Gardet, *Mystique musulmane, aspects et tendances, expériences et techniques*, éd. Vrin, Paris 1961, p. 58-60.

(6) P. 129-136.

(7) *L'Imagination créatrice dans le poétisme d'Ibn ‘Arabi*, éd. Flammarion, Paris 1968.

(8) Voir par exemple Louis Massignon, *Essai sur les Origines du lexique technique de la Mystique musulmane*, 2^e éd. Vrin, Paris 1954, p. 103 (addendum au chap. II); encore, *Fascism d'al-Hallāj*, éd. Gentner, Paris 1922, p. 789 et note 3, etc.

(9) L'émigratation, propose M. Cortin, pour la mieux distinguer de *wahm*, la «fantasme», l'illusion. Cf. *op. cit.*, *passim*. Voir le texte déjà cité des *Fusus*, I, p. 85.

(10) *L'Imagination créatrice*, p. 112.

(11) Voir texte arabe des poèmes, traduction anglaise des poèmes et d'extraits du commentaire, éd. par R.A. Nicholson, Royal Asiatic Society, London 1911. (Édition complète du Commentaire, Beyrouth 1912 H.)

(12) Cf. *Fuṣūṣ*, I, p. 48-49.

(13) Ainsi : « Quand Nous voulons une chose, Notre unique Parole à son sujet est «*wa*» (luna) et elle est, *Qas'as*, 16,40. Cf. *Id.*, 2,117; 3,47 et 59; 6,72; 19,35; 36,82, 40,68.

(14) Cf. *Futūḥāt*, II, p. 457.

(15) Cf. *Fuṣūṣ*, I, p. 49-50.

(16) *Id.*, I, p. 101.

(17) *Id.*, I, p. 105.

(18) Le terme «*mystique*» doit se prendre ici analogiquement, selon deux plans d'expérience vécue.

(19) Cf. Louis Massignon, *Presque d'Ibn-Hallāj*, p. 380-384, 793, 927 et *réf.* (également, *Lexique technique*, p. 315).— On sait par ailleurs la haute sainteté reconnue à Hallāj par Ibn 'Arabī, cf. *Fuṣūṣ d'Ibn-Hallāj*, p. 378-386 et *réf.*

(20) Cf. *Futūḥāt*, IV, 13. Louis Massignon (*Lexique technique*, p. 276) met en doute cette constance Buṣṭāmī-Ibn 'Arabī, affirmée cependant par le second.

(21) *Op. cit.*, p. 112.

(22) *Fuṣūṣ*, I, p. 121 (trad. H. Corbin, *op. cit.*, p. 147).

(23) *The Mystical Philosophy*, p. 144-145

(24) *Futūḥāt*, II, p. 676-677.

(25) Voir la très éclairant parallèle et les différenciations proposées par Louis Massignon entre les *Yogya-sūtra* de Patanjali

et certaines expériences autres, *Lection technique*, p. 90-98.-
Pour les étapes 3 (et 6) du *ḥimā'* 'ma... hi... ici résumés, cf. les
trois étapes du yoga notées par L. Massignon, *ibid.*, p. 92-93.

(26) *Amā, Fusūs*, I, p. 121.

(27) *Ibid. cit.*, 19.

(28) *Fusūs, ibid.*; cf. Corbin, *op. cit.*, p. 147

(29) Cf. *Futūḥūt*, I, p. 174, III, p. 175.

(30) *Tarjuman al-ashwāq, ibid.*

(31) Le *Qur'ān* est le fleuve où s'alimentent les trois rivières
de l'Évangile, de la Torah et des Psaumes, *Futūḥūt*, I, p. 345-346.

(32) «L'âme ne va pas à un être différent d'elle, mais elle
rentre en elle-même, et elle n'est alors en nulle autre chose qu'en
elle-même (...). Si l'on se voit soi-même devenir Lui, on se tient
pour une image de Lui; parlant de Lui, l'on progresse comme une
image jusqu'à son modèle, et l'on arrive à la fin du voyage (*Ennéades*,
VI, 9, 11, trad. Emile Bréhier).

(33) Cf. les analyses de Henry Corbin, *op. cit.*, p. 276 et note
391

(34) Rudolf Otto, *West-Östliche Mystik: Vergleich und
Unterscheidung zur Weisheitslehre* (traduit en français par
J. Gouillard sous le titre *Mystique d'Orient et Mystique
d'Occident*, éd. Payot, Paris 1951)

(35) Expression de Jacques Mainval. Voir *Quatre Essais
sur l'Esprit en sa condition charnelle*, éd. Alaux, Paris 1956
(2^e éd.), chapitre IV

الباب الثالث

أشْرُ

الفصل الثاني عشر

الطريقةُ الأَكْبَرِيَّةُ
هَكَوْرَابُو الْوَقْتِ الْفَنَاءُ

محمد - لما سُميت طريقة ابن عربي بالأكبرية - شيخها وأساسها -
 هل هي فرع من الطريقة القادرية - منهجها وغايتها - أصولها العامة
 وأدائها السلوك والسر سرودة للشيخ السريد النزلة والمخلوة -
 الصمت والخلوع والمسهر - الذكر - أثر الرياضات العملية في غنية السالك -
 مكانة ابن عربي كشيخ للطريقة الأكبرية أتباع الأكبرية - لماذا لم تنتشر
 الطريقة الأكبرية انتشاراً واسعاً .



١ - تمهيد .

كان محي الدين بن عربي الملقب بالشيخ الأكبر (٥٦١ هـ - ٦٣٨ هـ)
 من أعظم الشخصيات ، وقد أثر فيمن جاء بعده من عروفة الإسلام تأثيراً
 واضحاً ، لا في مجال المذاهب النظرية للتصرف المصطنع بالعصبة الفلسفية
 فصب ، بل وفي مجال السلوك العملي وقواعد التربية الصوفية .

كان ابن عربي صاحب مذهب في رحلة الوجود ، استقى عناصره من
 مصادر مختلفة ، وأفاض في الكلام عنه في مصنفاته الكثيرة ، وبانتشار هذه
 المصنفات بين أيدي معاصريه ، ثلث ضجة عتيقة حول عقيدته ، واعتبره
 البعض قطباً عظيماً من أقطاب التصوف ، وأساء الظن بحقيقته كثيرون

وألفت الكتب والرسائل في الهجوم عليه أو الدفاع عنه ، فكان هنا من أسباب ديموم سيته في العالم الإسلامي ذبوا غير حادى في حياته وبعد مماته .

وقد استطاعت شخصيته القلعة أن تجذب إليه عدداً من التلاميذ المعجبين به والذين أحذوا عنه ، تألفت منهم طريقة صوفية هي التي عرفت فيما بعد باسم الطريقة الأكرية ، ، والظاهر أن ابن عربى قد أراد - خصوصاً بعد ارتحاله إلى المشرق - أن يكون نفسه طريقة منظمة لها قواعد في السلوك ليضمن نشر مذهب بشكل منظم ، مفتقياً في ذلك بمن تقلمه من شيوخ التصوف من أصحاب الطرق في المشرق ، كالشيخ عبد القادر الجيلاني مؤسس الطريقة القادرية ، والمتوفى سنة ٥٦١ هـ ، والشيخ أحمد الرفاعي مؤسس الطريقة الرفاعية ، والمتوفى سنة ٥٧٠ هـ ، إذ لم يكن نظام الطرق الصوفية أو التصوف الجاهلي مروجاً عاماً في الأندلس في عصر ابن عربى وما قبله .

وقد بسط لنا ابن عربى قواعد طريقته الصوفية في رسائل خاصة ألّفها لهذا الغرض ، كما عرض لها في مؤلفات أخرى له كالتفويحات المحكية . أما المادة التي يمكن أن يبعدها الباحث عن أساسيد هذه الطريقة ، وللمين اتبعوا إليها ، وعلاقتها بغيرها من الطرق الصوفية الأخرى ، ومدى انتشارها في العالم الإسلامي بعد وفاة صاحبها ، قليلة للغاية ، ومتنازعة ، ومبعثرة في بطون كتب ورسائل أكثرها صوفية متأخرين ، وبعضها مخطوط .

وفي هذا البحث محاولة لإلقاء بض الأضواء على الطريقة الأكرية من حيث نشأتها وتسميتها بهذا الاسم ، وشيوخ مؤسسها ، ومذاهبها ، وأدائها في السلوك السلمي التي تتمثل في إعطاء اليهود ولبس الخرق ، وعلاقة السريد بالشيخ ، والعزلة والحلوة والبلوع والسهو والقصص والفكر ، وأثر ذلك كله في نشأة المريد للسلوك ، ومكانة شيوخها ، وأتباعه منذ وفاته إلى منتصف القرن الرابع عشر الهجرى ، كما موضح لماذا لم تنتشر الطريقة الأكرية انتشاراً واسعاً ، ولماذا كانت حظ أفراد معلودين

وليس من شك في أن إلقاء الأضواء على طريقة ابن عربي من الأهمية بمكانا في فهم مذهبه الصوفي ، فإن الرياضيات العملية عند ابن عربي أو عند غيره من الصوفية ، كرياضة النفس من الناحية الأخلاقية ، والنزلة والخلوقة وما تستتبعه من جوع وسهر وصمت ، والذكر على اختلاف صورته . هي الإطارات التي تم من خلالها التفاعلات الوجدانية التي يعبر عنها الصوفي فيما بعد تسييراً في شكل نظريات ذوقية . فمن المفيد كثيراً في دراسة النظريات الصوفية أن نسأل دائماً هذا السؤال : ما هي الظروف النفسية التي كانت تحيط بالصوفي حين كان يعبر عن نظريته في هذه المسألة أو تلك ؟

هنا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن الإجابة عن تاريخ الطريقة ، وكيفية انتقالها إلينا عبر القرون حتى القرن الحالي ، لها بسطنا صورة مكثفة الرجل ، وسلف حيوية آرائه في التصوف ، فليست مكانة الفكر واضحة إلى ما تضمنه كتبه من آراء نظرية جملية ، فقلنا ما هي راجعة إلى أن عدداً من الناس يعجبون بها ويسبقون على طلبها في حياتهم الروحية . وابن عربي من هذه الناحية يعتبر أحد الصوفية القلائد الذين عبروا بقوة شخصيتهم وفاعلية آرائهم من مجرى الحياة الروحية العملية في الإسلام .

٢ لماذا سُميت طريقة ابن عربي بالأكبرية

لقب ابن عربي - لعظم مكانته في التصوف - بالشيخ الأكبر ، وأعلب الظن أنه لقّب بهذا اللقب من جانب أتباعه (١) الذين أعجبوا بشخصيته . ولكن بعض المتأخرين من الصوفية مثل الشيخ مصطفى كمال الدين البكري أحد كبار شيوخ الخلوتية بمصر والتوفي سنة ١٦٢ هـ (٢) . يذكر في كتابه

(١) تالون : Web (R.H) - Art « Ibn 'Arabi, Encyclopedia of Islam

(٢) الجبلي : هيئات الأئمة ، بيروت ١٩٨٢ ، ج ١ ، ص ١٦٦

و السيوف الخنادق في أعتاق أهل الزنقة والإلحاد ، أن الذي سماه بالشيخ
 الأكبر هو أستاذه أبو مدين الخوئي القسطنطيني (١) المتوفى سنة ٥٩٤ هـ .
 ويطلق عليه مصطفى كمال الدين البكري أيضاً اسم « الأكبر » (٢) ،
 وأحياناً « الإمام الأكبر » (٣) .

مهما يكن من شيء ، فقد عرفه ابن عرق بالشيوخ الأكبر . ومن هنا
 سميت طريقته بالأكبرية . وأنت تجد هذه التسمية شائعة عند بعض المتأخرين
 من أصحاب الطرق مثل أحمد الخالدي القشغري الطرابلسي . ابن سليمان ،
 في رسالته القصيرة المختونة والنور المظهر في طريقة سني الشيخ الأكبر (٤)
 وتلميذه أحمد نساء الدين الكمشقاري القشغري في كتابه « جامع
 الأصول » (٥) : والشيخ يسي بن إبراهيم السهوني الشافعي القشغري أحد
 صوفية هذا القرن في كتابه « الأنوار القلبية في مناقب السادة القشغرية » (٦) ،
 والشيخ محمد وجب حلمي أحد أعماد ابن عرق ، كما يذكر عن نفسه : في
 كتابه « البرهان الأزهر في مناقب الشيخ الأكبر » (٧) . والشيخ عبد الحفي

(١) يوسف بن إسماعيل النعالي : جامع كرامات الأولياء ، القاهرة (بدون تاريخ) ،
 ١٩٣٠ ص ١٩٩ .

(٢) مصطفى كمال الدين البكري : شرح وود مسر ، نسخة مطبوعة مكتبة جامع
 الشيخ إسماعيل القوي الأزهرية سنة ١١٧٩ هـ ، الجزء الأول ، ورقة ١٢٩٣ أ .
 (٣) شرح وود مسر ، ج ٩ ، ورقة ١٣٠٤ .

(٤) أحمد بن سليمان الكافري القشغري : النور المظهر في طريقة سني الشيخ
 الأكبر ، القاهرة ، طبع سبر ، دار الطباعة للاميرة ، ١٢٦٨ هـ ، ص ٣ .

(٥) أحمد تليد الدين الكمشقاري القشغري : جامع الأصول في الأولياء وأنوارهم
 وأرسلهم ، وأصول كل طريق ومهمات المريدين وشروط التلويح وكلمات الصوفية ، وأصطلاحهم
 وأنواع الصوفية وحملاتهم ، القاهرة ١٣٣١ هـ ، ص ٢ .

(٦) يسي بن إبراهيم السهوني الشافعي القشغري : الأنوار القلبية في مناقب السادة
 القشغرية ، طبعة السادة بالقاهرة ، ١٣٤٤ هـ ، ص ٢٦٧ .

(٧) محمد وجب حلمي : البرهان الأزهر في مناقب الشيخ الأكبر ، طبعة السادة بالقاهرة ،
 ١٣٣٩ هـ ، ص ٧ .

الكثافي في « فهرس القهارس والأثبت ومصمم المساجم والمشيمات
والسلالات » (١) ، نقل عن « حقوق الأسايد » لأبي عبد الله محمد أمين
السفرجلاني النيسابوري ، والسيد محمد توفيق الكركي شيخ مشايخ الطرق
الصوفية في كتابه « بيت الصليبي » (٢) .

وقد ذكر المستشرق الفرنسي ماسينيون أنطمة الطريقة المروقة بالأكرية
إسماعيل آخر هو « الحاتمية » (٣) ، فقد كان ابن عربي معروفاً أيضاً باسم الحاتمي
لأنه فيما يذكر مفرجوه ينتهي سبه إلى حاتم طي (٤) ، وعرفت طريقة
ابن عربي في بعض الأحيان باسم « الحرية » (٥) ، ولكن يبدو أن تسميتها
بالأكرية هو الأكثر شيوعاً بين أصحاب الطرق

٣ - شيوخها وأسايدها :

لم يطلق ابن عربي طريقة للصوفية إبان نشأته بالأندلس حتى التحوّل إلى كان
يطبقها عليه المشاورة من أرباب الطرق ، أضى أن تنفصها عن شيع واحد
صاحب طريقة معروفة ، له أتباع ومريجون يجيئون في الرماطات والزوايا حياة
جماعية وفق نظم خاصة ، وإنما استفاد من عديد من شيوخ التصوف
المعاصرين له في الأندلس والمغرب ، منهم كما يذكر ابن عربي نفسه خمسة
وعصمون شيوخاً ، وقد ترجم لهم في رسالة له تعرف بالذرة الفاضلة . وقد
ذكر المستشرق آسبن بلاثيوس أن هؤلاء الشيوخ كانت لهم منازع صوفية
متعددة كل القصد ، وأن ابن عربي لم ينس أن يذكر لنا الإشارة المميزة لكل

(١) عبد الحى الكثافي : فهرس القهارس والأثبت ومصمم المساجم والمشيمات
والسلالات ، طبع ١٣٤٧ هـ ، ج ١ ، ص ٢٥٢

(٢) محمد توفيق الكركي : بيت الصليبي ، القاهرة ، طبعة الثانية ١٩٢٢ هـ ، ص ٢٨٢ .

(٣) Massignon (L.) : *Art. « Tarfah »*, *Encyclopedia of Islam*.

(٤) انظر مثلا القهرس . جيزان الاتصال ، القاهرة ١٩٣٨ هـ ، ج ٢ ، ص ١٠٨

(٥) الكثافي : فهرس القهارس ، ج ١ ، ص ٢٣٢

(٦) ابن كثير : البداية والنهاية (طبعة المائدة) ١ - ١٤ ، ص ٤٩ - ٥٠ .

منهم ، وهي مبنوفا تسمى عن طريقة ابن عربي فيه ، كما لم تكن بين هؤلاء الشيوخ رابطة إلا في مماوسة نفس النوع من الماهيات الصوفية ، ولم يكن لهم علامة مظهرية مميزة في ملابسهم ، ولا قاطعة مكتوبة أو نظام إداري ، كما كان الشأن عند الصوفية المسلمين المخلوطة (١) .

ولعل من أبرز أولئك الشيوخ الذين انتسب إليهم ابن عربي الشيخ أبو معين الفوت الطلسي المتوفى سنة ٥٩١ هـ (٢) ، وهو يشير إليه كثيراً على أنه شيخه ، ويصفه بأنه من أكابر المارفين ، وأنه كان يستقذ فيه على بصيرة (٣) ، وقد ذكر محمد رجب حطفي في «الرحمان الأزهر» من أحد ابن عربي عن أبي مدين وغيره ما نصه : «وأنشد العلوم الباطنة من حضرة الطواف الشيخ أبي معين المرقى - وجمال الدين يونس بن يحيى القصار - وأبي عبد الله التميمي ، وأبي الحسن بن جامع» (٤) .

وكذلك تأثر ابن عربي بالانجاءات الفلسفية الصوفية التي ظهرت في الأندلس قبل عصره ، فهو قد تأثر بأبي مسرة (٢٦٩ هـ - ٣٨١ هـ) الذي أثرت تعاليمه في جميع الصوفية الأندلسيين الذين مزجوا التصوف بالفلسفة (٥) .

(١) آئين بلاغوس : أبي حريز ، حياته وطاعه ، ترجمة عن الإسبانية الأستاذ الدكتور حبة الرحمن بلوي ، القاهرة ١٩٦٥ م ، ص ٦١ - ٦٢ ، ١٢٣ - ١٢٤ .

(٢) انظر ترجمته في الطبقات الكبرى للحراني ، القاهرة ١٩٤٢ م (١٩٢٥ م) ، ص ١٠٤ - ١٢٢ - وانظر أيضاً .

Bergès : Vie du célèbre marabout Abou-Medien, Paris 1884.

(٣) ابن عربي - الفتوحات المكية ، بيروت ١٢٩٢ هـ ، ج ٤ ، ص ٦٤٦ .

(٤) الرحمان الأزهر ، ص ٩ .

(٥) انظر عن أبي مسرة وآرائه . Miguel Asín Palacios : Una Maestranza .

y su escuela, citada según «Obras completas», Madrid 1944, I, pp. 1-318.

وقد تناول بلاغوس في بحثه هذا الفكر الإسلامي في المشرق ثم في المغرب في القرون الثلاثة الأولى من الإسلام ، وتحدث فيه بحث ذلك من حياة ابن مسرة ونظريته الأندلسية المنحرفة (Pseudo-esotericism) ، وعن آرائه المخلوطة في النفس والقليل وقصده ، ومن آرائه الميتافيزيقية والكلامية ، ثم يقبض ذلك حواصة علومه ، وأثر أفكاره على الفلاسفة من مفكرين الأندلس ، ومنهم ابن عربي .

وقد ظهر لأبن مسرة في إسبانيا تلاميذ كثيرون اجتهدوا آراءه على مر
 المصور ، وكان لمدرسته ألباع في القرن الرابع الهجري في عصر ابن حزم ،
 منهم اسماعيل الرعي ، ويبدو أن أثر هذه المدرسة قد انتقل إلى ألبانيا
 (Almeria) ، وشغل ضله في صوفيتها في القرن الخامس الهجري على
 بحر مايفر إلى بلانيوس ، وأصبحت للرية مركزاً هاماً من مراكز الصوفية
 القائلين بوحدة الوجود بتأثير من آراء ابن مسرة ، فظهر فيها محمد بن عيسى
 الألبيري الصوفي ، وأبو العباس بن العريف الذي أنشأ طريقة " جديدة " ^(١)
 متأثرة بالتزعة البيرونية التي تجدها عند مدرسة ابن مسرة ، وكان له تلاميذ
 كثيرون نظروا طريقته في بلاد أخرى من الأندلس ، منهم أبو بكر الميروي ،
 وابن بروجان في إشبيلية ، وهو أستاذ ابن عربي ، وابن قسي في بواحي
 الحرف (١) (وابن قسي هذا هو الذي قاد المريدين في ثوبهم على
 المرابطين) .

وقد تأثر ابن عربي كذلك برسالة القشيري ومصنفات الغزالي ، وصرح
 بأنه أخذ من « الرسالة القشيرية » في بدء سلوكه الطريق ^(٢)

فما سبق يتبين لنا أن ابن عربي لم يقتصر على شيخ واحد من شيوخ الصوف
 ليأخذ به ، وإنما أخذ عن عديد من الشيوخ . وتأثر بكثير من الاتجاهات
 الصوفية المتباينة ، سواء أكانت للفتاوة أم للمشاركة

ولعل سلوك ابن عربي طريق الصوفية على هذا النحو هو الذي جعله
 لا يمتد ، في بداية الأمر ، بلبس الحرقة من يد شيخ معين . والحرقة عند
 الصوفية من أصحاب الطرق هي ما يليه المريدين يد شيخه الذي يدخل في
 إرادته ويتوب على بدء ، كلباس معين أو قلنسوة أو نحو ذلك ، ولهم في
 لباس المريدين الحرقة قلعة معينة منها وصول بركة الشيخ إلى مريد ، وسريان

(١) Ibn Miskawayh y su escuela, p. 140 et suiv.

(٢) بلاغيوس : ابن عربي ، حياته وفتاواه ، ص ١٠٥

باطنه إليه (۱)

إلى هذا قائلا : « واجتمع به (أبي الحضر) رجل من شيوخنا - وهو عبد الله ابن جامع - من أصحاب علي المتوكل . وأبى عبد الله قضيب البان . كان يسكن بالمثل خارج الموصل في ستان له . وكان الحضر قد ألبه الخرقه بحضور قضيب البان ، وألبسها الشيخ بالموضع الذي ألبه فيه الحضر في ستانه . وبصورة الخال التي جرت له معه في إلباسه إياها . وقد كنت لبست خرقه الحضر بطريق أبعد من هذا من يد صاحبنا تقي الدين عند الرحمن أبي علي بن ميمون بن أبي التورودي . ولبسها هو من يد صدر الدين شيخ الشيوخ بالمدار المصرية . وهو محمد بن حمويه . وكان حله قد لبسها من من يد الحضر عليه السلام . ومن تلك الوقت ظلت لباس الخرقه . وألبسها الناس لما رأيت الحضر قد اعتمها . وكتب قبل ذلك لا أقول بالخرقة المروقة الآن ، فإن الخرقه عندنا عبارة عن الصبغة والأدب والتمطير . ولهذا لا يوجد لبسها مصلحاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم . ولكن يوجد صحة وأدب ، وهو الحضر عنه لباس التتوي . هجرت عادة القوم أصحاب الأحوال إذا رأوا واحداً من أصحابهم عتله قميص أو أمر ما . ولأرادوا أن يكتفوا له حاله . فاعتد به هذا الشيخ . فلما اعتد به . أخذ ذلك الثوب الذي عليه في ذلك الخذل . ونزعه وأمره على الرجل الذي يريد تكلمة حذاله ويصمه . فيسرى فيه ذلك الخذل . فيكمل له ذلك الأمر . فلذلك هو اللباس المرووق عتلاً . وللقول عن المحققين من شيوخنا (١) . »

يشين من كلام ابن عربي : هذا . أن لطريقته مسلمين هما علي التتوي الثاني .

(١) ابن عربي ، عن عبد الله بن طمع ، عن الحضر .

(٢) ابن عربي ، عن تقي الدين عبد الرحمن بن علي بن ميمون بن أبي

التورودي ، عن شيخ الشيوخ صدر الدين محمد بن حمويه ، عن جده .

— موسى عليه السلام إلى هذا العهد ، أورد جانياً بشل يسوره ، فلم يرد إليه نقل وغير معتقلاً . هذا من الهامة ، وأما مع المحققين فربودت كلفت . جامع الأسرار ، ص ٥٩ .

(١) الفتوحات المكية ، ج ٤ ، ص ٢٤٢ - ٢٤٣ .

عن الخضر . ولكن ابن عربي يذكر أنه ليس الخرقه من الخضر مباشرة . يقول الشمراني نقلاً عن ابن عربي : « وقال (ابن عربي) في الباب الخامس والعشرين : كنت لا أقول بلباس الخرقه التي يقول بها الصوفية حتى ليستها من يد الخضر عليه السلام تجاه باب الكعبة . قلت (أي الشمراني) : ذكر الحافظ بن حجر أن حديث ليس الخرقه متصل ، ورواته ثقات ، كما وضحت ذلك في مختصر الفتوحات » (١) .

وقد ذكر بعض المتأخرين أخذهم مباشرة عن الخضر أيضاً ، فيقول أحمد ابن سليمان النقيشي مائنه : « ألفت هذه الرسالة في طريقته الطيبة الأكبرية التي تلقاها من حضرة الخضر ذي النفس الزكية ، فقد ذكر رضي الله عنه أنه ليس خرقه الطريق من يد أبي العباس الخضر عليه السلام ، تجاه الحجر الأسود الشريف ، فأنخذ عليه العهد بالتسليم لقادات الشيوخ أهل التصريف . قال الشيخ الأكرم (ابن عربي) : وكان عندي توقف في اتصال سند الخرقه حتى أعطني الخضر أنه ليسها من يد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة للخرقة منبع القيص الآم » (٢) .

ويقول محمد رجب طلمى : « ولا شك أن مؤلفاته ، كمنصوص الحكم والفتوحات ، مما يشهد بطو فضله وعرفته واجتماعه بالخضر عليه السلام ، ومصاحبه له ، وأخذهم عنه الخرقه ، ووقوع أمور حوارق العادة هي معلومة عند أهل الطب الشرفان » (٣) .

ويذكر محمد رجب طلمى أيضاً ما نصه : « يقول الياقنى البني : وليس الخرقه من الخضر عليه السلام ، وليس هذه الخرقه المعروفة من يد أبي الحسن علي بن عبد الله بن جامع يستأن بالمقتلى خلع موصول سنة لإحدى وسبائة ،

(١) الشمراني : الكعبة الأسرى في بلاد طرم الشيخ الأكبر ، مجلس البعائت والبحار ، قنطرة : ١٣٠٥ هـ ، ص ١١ .
(٢) النور المظهر : ص ٢-٤ .
(٣) البرلمان الأزهر : ص ٦ .

وليسها ابن جامع من الخضر ، وقال رضى الله عنه . صاحب الخضر وثابت به وأعلنت عنه وصية لوصاتها ثقاتها ، منها التسليم لمقاتلات الشيوع ، وغير ذلك (١) .

ونحن نحمل من الشواهد السابقة إلى أن ابن عربى نفسه ، والمختارين من أتباع طريقته المعروفة بالأكرمية ، كانوا يصيرون أعلى أسانيد طريقتهم كما يلي :-

« ابن عربى ، عن الخضر ، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . »
ومعنى ذلك أن ابن عربى قد أخذ عن الرسول بوساطة واحدة هي الخضر .

وإبن عربى فيما يذكره في شأن أخذه عن الرسول بهذا الطريق يختصر ليس بدءاً بين الصورية من أصحاب الطرق ، فإن الشاذلية أيضاً لم يمتثلوا كثيراً بأسانيد شيوخهم الذين أخذوا عنهم ، وذهبوا إلى أجدد مما ذهب إليه ابن عربى ، فقالوا بإمكان الأخذ عن الرسول مباشرة بنوع من الاستعداد الروحى الخاص ، فيقول ابن عطاء الله السكندرى عن أبى الحسن الشاذلى . مؤسس الطريقة الشاذلية المتوفى سنة ٦٥٦ هـ . مانعه : « قيل الشيخ أى الخضر (الشاذلى) سن هو شيخك يا سيدى ؟ فقال : كنت أنصب إلى الشيخ عبد السلام بن مشيش وأنا الآن لا أنصب إلى أحد بن أعوم في عشرة أئمة . حمزة من الأعميين الذى صلى الله عليه وسلم ، وأبى بكر وعمر : وعثمان . وعلى ، وخمسة من الروحانيين : جبريل ، وميكائيل . وعزرائيل . وإسرائيل ، والروح (٢) ، وفي موضع آخر يقول ابن عطاء الله السكندرى . وطريقه (أى طريق أبى الحسن الشاذلى) نصب إلى الشيخ عبد السلام ابن مشيش ، والشيخ عبد السلام يسب إلى الشيخ عبد الرحمن الملقب . ثم واحد عن واحد إلى الحسن بن على بن أبى طالب رضى الله عنه . وسعت

(١) البرهان الأكرم ، ص ٤٢ .

(٢) الملوك المتن ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ، ص ٢٥ .

شيخنا أبا العباس رضي الله عنه يقول : طريقنا هذه لا تسبب للمشارقة ولا للمغاربة .. وإنما يلزم تعيين المشايخ ، الذين يستند إليهم طريق الإلتساب . من كانت طريقه مجلس الخرق ، فإنها روائية - والرواية تنجم بتعيين رجال سندنا . وهذه هداية . وقد يحلث الله الصديق فلا يحلث عليه منتهى الاستاذ . وقد يجمع شمله برسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون آتياً عنه : وكفى بهذا منه (١) . وكذلك كان الشيخ عبد الرحيم القسوي - أحد كبار الصوفية بمصر - يقول أيضاً : أنا لامة لأحد على إلا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإذا أراد الله أن يحصل على حديثه عن الأساذين حتى لا يكون له فيه من سلف فضل (٢) ! .

٢ . هل هي فرع من الطريقة القادرية ؟

وقد لفت نظرنا فيما يتعلق بأسانيد الطريقة الأكرية ما ذكره أوكشاف ديوبت وكرافيه كويولاتي (٣) ، نقلا عن لثانيه في كتابه « طارق الحجر » (Contrées du Hedjaz) ، من انشراح الطريقة الأكرية في عماد الطوائف القادرية للنسوية إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني . وقد ذكر لثانيه . فيما ذكر عن الطريقة الأكرية - القادرية ، أنها تأسست في هندوستان منذ القرن السادس الهجري بواسطة الشيخ الأكرم محيي الدين ابن عربي لاحقاً ، ثم بين كيف انتشرت بين مسلمي الهند (٤) .

ولكننا نشك في أن تكون الطريقة الأكرية قد عرفت في الهند في القرن السادس الهجري . لأن ابن عربي لم يرحل إلى المشرق إلا في أو اخر المائة القرن - وعلى وجه التحديد في سنة ٥٩٨ هـ (٥) ، ومن الأرجح أن يكون

(١) لثالث الفن ٤ ص ٥٩

(٢) لثالث الفن ٥ ص ٥٤

(٣) Octave Depont et Xavier Coppolani : Les contrées religieuses musulmanes, Alger, 1897, p. 228.

(٤) A. Le Chasteier Les contrées du Hedjaz, pp. 25-28.

(٥) الترجمة الواردة في الترحيلات للشيخ ١٠ ص ٣

بعض ألقابه هم الذين شروها في الهند في القرن السابع الهجري .

أما ما يذكره « لشارليه » من أن الطريقة الأكبرية في الهند قد عرفت على أيها فرع من فروع الطريقة القادرية ، فهو أمر مغر إلى شواهد موثوق بها ، إذ لم يذكر ابن عربي عنه انتسابه إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني . صحيح أنه في بعض كتبه كالفتوحات^(١) يظهر إجلاله وإكباره له . ولكنه لم يذكره كأستاذ له . يضاف إلى ذلك أن ابن عربي ولد سنة ٦٠٥ هـ (١٢٠٢) . وتوفي عبد القادر الجيلاني سنة ٥٦١ هـ (١١٦٦) ، فلا عقل أخذه عن الجيلاني .

وقد يقال إن أخذ ابن عربي عن عبد القادر الجيلاني كان بالواسطة . على نحو ما يقول محمد وجب حلبي . « أنخطا (أي الطوم الباطنة) بالواسطة من حضرة النور سيدنا عبد القادر الجيلاني ، وحصل له (بذلك) التبرعات الجزيرة والفتوحات الكثيرة »^(٢) . ولكن محمد وجب حلبي لم يبين لنا تلك الوسيلة التي أخذ بها ابن عربي عن عبد القادر الجيلاني .

ولمنا حاولنا تتبع هذه المسألة في كتب ابن عربي نفسه . فحينئذ أنه إن إقامته في العراق ، عرف شيئا عن أحوال عبد القادر الجيلاني . وأدرك ذوقا مكانه أحد تلاميذه وهو الشيخ أبو السعود بن شبل^(٣) . وإن كان لم يلتق بهذا الأخير . وفي ذلك يقول : « ويقال إن أبا السعود بن الشبل كان منهم (يقصد من الاضطهاد المروفي بالركبان) . وما لميته ولا رأيت . ولكن شحمت له رائحة طيبة ومفتحة عطريا ، وبلغني أنه عبد القادر الجيلاني رضي الله

(١) الفتوحات المكية ، ج ١ ص ٢٦٢

(٢) الترجمة الواردة في الفتوحات المكية ، ج ٥ ص ٢٠٢ .

(٣) ابن تيمية : مؤلفات ، ج ١٢٩٩ ص ٢٠٢ .

(٤) الرحلة الأخيرة ، ص ١٠٠ .

(٥) عرفنا أن الشيخ أبا السعود بن شبل كان تلميذاً لـ عبد القادر الجيلاني من غيرنا عليه في كتابه ثلاثه المنه لاين عله له السكتوى (لائق المنه) ، القاهرة ١٢٢٢ هـ .
من ٢٨) ، وهو أيضا بين سنة أبي مراد بن أبي السعود وأحواله في السوء

ملحاني (انظر على سبيل المثال : الأحكام ، ٣٠ - القضاء ، ١٦٨ - الجرح ، ١٦ - جلد ، ٦٣) .

ومنذ نشأة التصوف الإسلامي في أواخر القرن الثاني الهجري استمررت الحركة اثر هذه تجد اصطلاح الطريقة يتخذ شيئاً فشيئاً مدلولاً خاصاً ، إذ أصبح يدل على مجموعة العقائد والأخلاق والآداب التي يختص بها طائفة الصوفية وكانت طريقة الصوفية ، عندئذ مقابلة لطريقة أرباب العقل والفكر - على اعتبار أن الأولى ذوق ، والثانية برهان - وكانت كلمة طريقة تطلق أحياناً على منهج الإرشاد القصوي والحقلي الذي يربي به الشيخ مريد (١) .

وابن عربي في فهمه لمعنى الطريقة متابع لمن تقدمه من الصوفية ، فهو يرى أن طريقة الصوفية قائمة على أساس الذوق - لا الدليل والبرهان ، وفي ذلك يقول في كتابه : التسميات الإلهية : « ما صحاً مريد ما نصه . » فإن يحرص لك أيها الأخ المسترشد من " يتصرفك عن الطريق " فيقول لك : طالبهم بالدليل والبرهان ، يعني أهل هذه الطريقة فيما يتكلمون به من الأمور الإلهية ، فاعرض " عنه " وقُلْ له مجابياً : ما الدليل على حلالة الصل ؟ .. فلا بد أن يقول لك : هنا علم لا يحصل إلا بالذوق ، فلا يدخل تحت حد ، ولا يقوم عليه دليل . قل له : هذا مثل ذلك (٢) .

وفي رسالة أرسلها ابن عربي إلى الإمام فخر الدين الرازي فيها الفرق بين طريقة الصوفية في المعرفة وطريقة غيرهم : « إن الرجل لا يكمل في مقام العلم حتى يكون علمه عن الله عز وجل بلا واسطة من نقل أو شيخ .. فلا علم إلا ما كان عن كثرة وشهود ، لا عن فكر وطمى » (٣) .

(١) انظر مثلاً : الرسالة القشيرية في علم الصوف ، القاهرة ١٣٣٠ م ، ص ٢ - ٣ .
 ص ١٨١ : أبو طالب المكي : قوة القلوب ، القاهرة ١٣٥١ م ، ص ٤٣ .
 البهائي : كتاب اصطلاحات القرون ، طعة : الطريقة .

(٢) التسميات الإلهية : طبعة تيرج : ص ١١٤ - ١١٥ .

(٣) ورد ذكر هذه الرسالة في البقيات الكبرى للشرف ، ص ١٢٤ م ، ونشرها عبد العزيز المني في المجلة عن نسخة محفوظة بميدان ، المطبعة السلفية بمصر عام ١٣٤٤ م .

ويرى ابن عربي أيضاً في رسالة « الانتصار » أن الكلام في هذا الطريق إنما هو على التفتح الموهوب الذي ، لأعلى التطور والبحث والتعشيش ، ويقاد صفاء القلوب يحصل الوصول ، والصفاء يتفاضل على حسب الطوائف (١) .

ولما كانت غلبة الصوفية هي الحق سبحانه ، كان طريقهم من حيث غايته أشرف الطرق ، وهو الطريق الموصل إلى السعادة يقيناً ، فيقول ابن عربي : « واعلم أن هذا الطريق ، أحسن طريق الله . الذي هو الصراط المستقيم ، هو أجل الطرق وأستعاض . لأنه الطريق تتشرف وتتصنع بحسب غايتها ، ولما كان هذا الطريق غايته الحق سبحانه ، والحق أشرف الموجودات وأعز المعلومات ، لا إله إلا هو ، كان الطريق إليه أشرف الطرق وأفضلها ، والبال عليه سيد الأدياء وأكملهم وأعظمهم ، والسالك عليه أسعد السالكين . وأنجاهم » فيبقي لبقول ألا يملك من الطرق سواه لارتباطه بسعادة الأبدية (٢) .

٦ - أصول العامة وآدابها :

وقد بين ابن عربي أصول طريقته العامة وآدابها الصلبة ، في مصنفات خاصة أفردها لهذا الغرض ، وهي التي سار على نهجها أتباعه في عصره وبعد عصره . والتي تكونت تراث طريقته الأكرية ، فيقول الكمشادري : « وأما الأكرية (بمعنى . من "ممن" تؤخذ آدابها) ، في الفتوحات المكية والحلية والتلويحات وحوص الحياة والمناقب والمقصود (٣) »

ونحن إذا نظرنا إلى الطريقة الأكرية وجدناها أصولاً عامة تبنى عليها ، فعبادتها أسساً على أربعة أركان هي : الصمت والعزلة والحيج والسهو .

وقد أشار ابن عربي نفسه إلى ذلك قائلاً : « والسهو أحد الأربعة أركان التي قام عليها بيت الأبدال ، وهي السهر والحيج والصمت والعزلة » .

- (١) رسالة الانتصار ، بمسودة رسائل ابن عربي ، جلد آباء ١٢٦٧ ص ٢٠٠ .
- (٢) ابن عربي : الأمر المحكم المربوط فيما يلزم أهل طريق الله من الشروط ، ضمن مجموعة نسخة الهيئة ، المخطوطة ، ١٢٠٧ ص ٢٢٢ .
- (٣) جامع الأصول ٥ ص ٢ .

و قد أفردنا لمعرفة هذه الأربعة جزءاً عما ناه بالمناقب ، وسميناهم حلية الأبدال ، ، ونظمناها في أبيات في الجزء المذكور . لسؤال صاحبنا عبد الله بنو الخادم ، ومحمد بن خالدة الصديق ، وهذه هي الأبيات :

يا من أراد مسائل الأبدال من غير قصد من للأعمال
لا تظمن بها قلت من أهلها إن لم تراسمهم على الأجوال
بيت القولاة قسمت أركانه سادتنا فيه من الأبدال
ما بين صمت واعتزال دأبهم والمخوع والسر التزيه العلى (١)

وابن عري ، فيها ينهب إليه هذا الصدد ، معنى مع من تقدم من مشايخ الصوفية . يذكر السهروردي الشاذلي أنه « قد اتفق مشايخ الصوفية على أن بناء أمرهم على أربعة أشياء . الله الطعام ، وقلة الخلق وقلة الكلام ، والاعتزال عن الناس (٢) » .

وسلوك الطريقة الأكبرية (٣) ، وقطع عنياتها من أجل الوصول إلى المشاهدة ، لا يتهيا للمالك لما إلا بأمر منها للخلق الابتكار . والحرف للفتيد
قده ، وحمية الشيخ المريد ، واتباع سنن الرسول والصلابة الأخيار .

ومن منن هذه الطريقة أيضا ثلاثة أشياء مروية من علي رضي الله عنه ، وهي كتمان السر ، والمدايرة للناس ، واحتياك الأدنى .

ولها ثلاثة أعمال : من عمل للآخرة كضاه الله أمر دنياه ، ومن أحسن سريره أحسن الله علاقته ، ومن أصلح ما بينه وبين الله أصلح الله ما بينه وبين الناس .

ولها ثلاث صفات - الصبر على القلاء ، والشكر على الرخاء ، والرضا بالقضاي .

ولها طهارتان . إحداها ظاهرية ، وهي طهارة البدن والثوب والمكان ،

(١) فتوحات الحكية ، ج ٢ ، ص ٢٤٠ ، وتقرن فتوح الفهر ، ص ٥ .

(٢) عرارف القمارق ، ج ٢ ، ص ٢٩٩ - .

(٣) فتوح الفهر ، ص ٩٠ - ٩١ ، وقارن جلع الأصول ص ٤١ .

والأخرى باطنية ، وهي الظهارة من الحرس والمحدد والحسد والكبر .

ولها حضور ، وهو الحضور مع الله في سائر أعمالها .

والتمس لهذه الطريقة يجعل أعمالها كلها حلاصة من حط طلب المقامات ،

كما يجرب دائما من مواضع التهمة .

ومن أخص خصائص هذه الطريقة أن السالك يرق فيها من مقام البداية إلى مقام القطبية (١) ، كما حصل ذلك لأمين عربي نفسه (٢) . وذلك غاية ما يكون من العلو . ولا يصل أحد إلى مقام القطبية إلا إذا قطع عقباتها السبعة ، وهي صفات الخمس السبعة وهي : الأماراة ، والفراسة ، والملمهة ،

(١) لأمين عربي كلام مطول في الطلب والإيمان والأوقاد والأبدال والقدرة والنجاة ، دم من الصوفية لتكمل لرباب القرونات الأولى ، ويضم ابن عربي وغيره من متفلس الصوفية أن علم تسميها في الأكون (التفرجات للكية ، ص ٢٠ ، ص ٧ - ١١) . وقد شاع القول بالطلب عند غير ابن عربي كالنقل عن (انظر بحث مسقطنا الدكتور محمد مصطفى حسن : ابن العربي وطلب الآل : القاهرة ١٩٤٥ م ، ص ٢٦٥ وما بعدها . وعبد الحليم حسين (الذي يسميه بالقراب أو الحق) ، وعبد الكريم الخليل صاحب : الإنسان الكامل ، وغيرهم .)
وهم متأثرون في هذا الصدد بنظرية الفلوطيوس السكندري في الفيق ، وبعض النظريات الأبيقورية الأخرى في ذلكالمبحث ، وقد مررتنا لذلك كله بالتفصيل في رسالتنا الدكتوراه التي كان موضوعها : وجه الحق في سبيلهم والصلوات ، والتي ترجموا أن تفرحنا تقريبا .

وانظر في هذا الموضوع أيضا بحثنا لامتقنا الدكتور أبو العلا حسين ، عنوانه : نظريات الإسلاميين في الكلمة : مجلة كلية الآداب مجلد ٢ ، ١٣ : سنة ١٩٣١ م . وقد تحدث الدكتور في ذلك في جملع الأصول (ص ٧٦ - ٧٧) من آراء الصوفية في الطلب ، وكذلك يرى ابن غلوت أن آراء الصوفية لمتعلقين كالن عربي وغيره ، مشابهة لآراء الإسماعيلية والإمام (القلعة ، ص ٢٤٦) ، ولثمة من التفصيلات عن هذه النقطة من ملحق ابن عربي انظر :

Roquet - Etude sur l'Éléphantisme musulman, in J.A. XIX (1903).

(٢) يبدو أن المقصود بذلك هو إتيان ابن عربي بالطلب الذي هو الحقيقة الصافية ، وقد ورد في ملحق الأصول ص ١٠ : القطبية الكبرى هي مرتبة طلب الأتلاف ، وهي ملحق محمد طرب السلام ، فلا يكون (هذا المقام) إلا لورثه لاخصامه عليه السلام بالأكلية ، فلا يكون خاتم الخلافة وطلب الأتلاف إلا حل ملحق خاتم النبوة ، (جملع الأصول ص ١٦) ومن المعروف أن ابن عربي اختص بطلب خاتم الخلافة (جملع الأصول ص ٧٧) . حل أنه ليس ثمة ما يمنع سالك الطريقة الأبيقورية بعد ابن عربي من الوصول إلى هذه المرتبة التي يسميها بالحقيقة الصافية .

والطهنة ، والراضية ، والمرضية ، والكاملة ، وتعلمها في طريقة ابن عربي يكون بالأذكر السبعة .

وفيما يلي سنحاول أن نقبل الكلام عن الوسائل العملية التي يصطنعها السالك المتتبي إلى الطريقة الأكرية من أجل تحقيق مثلها التي أشرنا إليها ، ومن أجل الوصول إلى المرفاة . فلما يبين معنى السلوك والمفر ، ثم الوسائل المتبعة فيهما كالمزلة والمخلوة والصمت والجوع والسهو والأذكر على اختلاف أنواعها (١) ، ثم نقب يبين تأثير ذلك كله من الناحية النفسية على المرء ، وماذا يمكن أن يكون من الارتباط بين هذه الرياضات العملية والنظريات الصورية التي ينتهي إليها السالك من سلوكه .

٧- السلوك والمفر :

السلوك كما يعرفه ابن عربي (٢) هو انتقال بالعلم من مقام إلى مقام ، ومن اسم إلى اسم ، ومن تجل إلى تجل ، وهكذا . والسالك هو المتقل بين تلك المقامات والأسماء والتجليات ، وهو صاحب مجاهدات ورياضات نفسية ، قد أخذ عنه علماً تهذيب الأخلاق .

(١) يجب عليه إلى أنه تلك رياضات أخرى عملية لاسكان لها في طريقة ابن عربي كرياضة السباح أو الإشتداد للحم ، وهي رياضة أباحها كثير من المشرقة الأوائل ، وكثير من شيوخ الطرق المتأخرين ، وذلك لإحداث التبراج في نفس السالك ، وتهدئتها كثيراً عن آفاتها وقواها ، وهم يستعملون على إباحتها بأداة من الكتب والمسة (انظر مثلا : الطوسي : الجمع ، القاهرة ١٩٦٠م ، ص ٣٣٨-٣٧٤ ، الرسالة الشعبية ، ص ١٥١-١٥٨ ، والصرف المذهب أهل التصوف للكلاباذي ، القاهرة ١٩٦٠م ، ص ١٦٠-١٦١) . أما ابن عربي فيرى أن حكمها الإباحة قرأها ، إلا أنه لا يرضى لها لأنه السالك ، ويقول إن السالك إذا لم يجد قلبه مع الله إلا في السباح ، فهذا مكر إلى معنى (الفتوحات المكية ، ج ٢ ، ص ٤٨٦-٤٨٧) . ويبدو أن ابن عربي كان ينكر على مسامرين من المشرقة ما كانوا يفعلونه من جالس بينهم من البدع ، يدلنا على ذلك ما نقله عنه الشيخ أحمد زروق القاس من الفاذية قائلا : قال الملاحى رحمه الله : السباح في هذا الزمان لا يقول به مسلم ، ولا يفتخر به شيخ يصل السباح ويقول به ، قواعد التصوف ، القاهرة ١٣١٨ هـ (الطبعة ١٣٣٢) .

(٢) الفتوحات المكية ، ج ٢ ، ص ٥٠٩ ، ٥١٠ ، ٥١١ .

ومما هم الإشارة إليه في هذا المقام ، أن ابن عربي يجعل العلم الشرعي نقطة البداية في سلوك السالك ، وفي هذا يوجه الخطاب إليه قائلا له : « فأول ما يجب عليك طلب العلم الذي تقوم به طهارتك وصلاتك وحياتك وتقواك (يشير هنا إلى علم الفقه) . وما يمرض عليك طلبه خاصة ، لا تريد على ذلك . وهو أول باب السلوك . ثم العمل ، ثم اليرع ، ثم الزهد ، ثم التوكل . ثم بعد ذلك تتوالى المقامات والأحوال والكرامات والفتريات (١) » .

وهو يقول أيضا عن تمسكه بالشريعة في السلوك : « فأصل رياضتنا ومجاهدتنا ، وجميع أعمالنا التي أعطتنا هذه العلوم والآثار الظاهرة علينا إنما كان من علمنا بالكتاب والسنة . وفيضا روحاني إلى كوننا سلكنا على طريقة إلهية تسمى شريعة ، فأوصلتنا إلى المشرع ، وهو الله تعالى ، لأنه جعلها طريقاً إليه (٢) » .

ثم إذا أخذ القلب في التوجه إلى الله ، كان هذا هو المسير حته عند ابن عربي بالسمر (٣) ، ويبدو أنه كان يعمل السمر أعلى درجة من السلوك وفك كل مسافر مالك - وماكل مالك مسافر (٤) . فالسفر عند ابن عربي ليس شيئا حلويا من القلب ، وإنما هو مجرد معاملات وأذواق ذاتية ، وهذا يذكرنا بما يقوله ابن عطاء الله السكيتي أيضا في حكمه : « لولا ميادين القنوس ما تحقق سير المسافرين ، إذ لا مسافة بينك وبينه ، حتى تطويها

(١) رسالة الأمل فيما يجمع صاحب الخلافة من الأوامر ، القاهرة ١٣٢٢ هـ - ١٩١١ م

ص ١٢ - ٢٤ .

(٢) الفتوحات المكية ، ج ٢ ، ص ٧١٤ ، وقيل تمسك ابن عربي بالشريعة على هذا النحو ما جعل إلهية ، وهو أشد خصوصية ، يترق له بأنه اقرب خلفه الصوفية إلى الإسلام ، لأنه على حد تسمية إلهية - يفرق الأمر والشرع ويلزم بالسلوك ما لم يرد له الشايخ المصنوع الرسائل والمسائل ، حجة دلو للخر ، القاهرة ١٣٤٩ هـ - ١٣٤٤ م ص ١٧٦ .

(٣) ابن عربي : اصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات المكية ، وآخر تمهيدات الجرجاني ، مادة السفر .

(٤) الفتوحات المكية ، ج ٢ ، ص ٥٥٢ .

رحلتك ، ولا قطعة ينطك ويبدع حتى تمسحوا وحلتك (١) ، وهذا يعني عند ابن عطاء الله ، كما هو عند ابن عربي وغيره من الصوفية ، أن السقر والسلوك والسير والميادين مجرد لللفاظ يستعملونها في أمور حسنية مجتة ، فيجورون بها عن أمور حسية ، ويرجع ذلك كله إلى علوم وصلاوات تصف بها العبد لا غير (٢) ، فأحوال السلوك عند الصوفية متصفة بأنها ذاتية (subjective) باعتبارها أدوات خاصة يتحقق بها السالك للطريق وحده .

وأول خطوة في السلوك محاسبة النفس ، فيقول ابن عربي لمريدته : وما لا يد لك منه محاسبة نفسك ، ومراعاة خواطرك مع الأوقات . واستثمار الحياه من الله تعالى بقلبك ، فإنك إذا استحييت من الله منك قلبك أن ينظر فيه خاطر دمه الله ، أو يتحرك بحركة لا يرتضيها الله تعالى . ولقد كان لنا شيخ يقيد حركاته في كتابه بالنهار ، فإذا أمسى جعل صحيفته بين يديه ، وحاسب نفسه على ما فيها ، وزدت أنا على شيخني بضيف خواطري (٣)

ومن مراحل السلوك إلى الله رياضة النفس من الناحية الأخلاقية . فيقول ابن عربي في ذلك لمريدته : وما لا بد لك منه يا حبيبي البعث عن منكروم الأخلاق ، ولتأبها مهما تعين عليك منها خلق ، وكللك سوء الأخلاق ليجتنبها كلها . واصلهم " أن من ترك خلقاً كريماً إنما تركه بسوء خلقه " . (٤) .

ومن آداب السالك عند ابن عربي مراعاة حكم الوقت ، فيقول له : وما لا بد لك منه مراعاة الأوقات بأن تنظر في الوقت الذي أنت فيه ، وتنظر ما قال لك الشرع أن تعمله فيه فافعله (٥) .

(١) شرح الرافعي على الحكم ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ١٩١٠ م ، ص ٢٩ .

(٢) شرح الرافعي على الحكم ، ص ٢٧ هـ ٧٩ .

(٣) ابن عربي : رسالة في كنه السالك منه المريد ، مع الرسالة القديمة لشرار ، القاهرة

١٣٢٨ هـ ، ص ٢٤ .

(٤) كنه السالك منه المريد ، ص ٢٦ .

(٥) كنه السالك منه المريد ، ص ٢٤ .

وهناك آداب أخرى يشير بها على مرئيه منها حسن الفطن بالناس ، وملازمة الصلوة ، والدعاء للمسلمين ، وخطبة الفقراء ، وإرشاد الناس ، والصحبة المواتقة ، وكظم الثيق ، والإحسان ، وتقوى الله في السر والعلن ، والحد من استئراج الله له ، وغير ذلك . وهو قد أشار بالتفصيل إلى هذه الآداب وغيرها في رسالته المروقة باسم « كنه مالا يد منه للمريد » .

وسمى أن الطريق إلى الله واحد ، فإنه تختلط وجوهه باختلاف أحوال ملائكة من اعتصام المراجعوا لله ، وملازمة الباعث وغيبته ، وقوة روحانيته وضاعفها ، واستقامة منته وميلها ، وصحة توجهه ومقصد (١) .

هنا وسفر الصوفية لا يكون بالقل واستدلالاته على نحو ما هو عند القلاسة ، وإنما هو محض اختصاص من الله ، وإلى ذلك يشير ابن عربي بقوله : « وأما المسافرون فيه (في طريق الله) فطائفتان . طائفة سافرت فيه بأفكارها وصعولها ، فضلت عن الطريق ، ولا بد (أن تعطل) ، فإنهم ما لهم دليل في دمعهم يدلهم سوى فكرهم ، وهم القلاسة ، ومن كان محرم . وطائفة سافروا بها فيه ، وهم المرسل والأتية ، والمصطفون من الأولياء ، كالحقوقيين من رجال الصوفية » (٢) .

ولكن يجب التنبيه إلى أن ما يذهب إليه ابن عربي من أن السفر مردود في النهاية إلى محض فصل من الله ، لا يعني أن ابن عربي من الجبرية الذين يسمون تقصيرة الإنسانية على القدر تماماً ، وإنما هو يبدو يقرر ذلك على ميل شاذب مع الله ، مصداقاً لقوله تعالى : « وإليه يرجع الأمر كله » .

ولعله مجده يذهب في مواضع كثيرة إلى تأكيد الإرادة وقاطعيتها في السلوك أو السحر ، فلا يسلك الطريق في رأيه إلا من كان شجاعاً مقلداً ، والشجاع المقدم لا يكون إلا صاحب عزيمة قوية ، يقول : « فإن هذا الطريق لما كان في غاية الشرف والفرقة خفت به الآفات والقواطع والأمور الملهكة » .

(١) رسالة الأتية ، ص ١٠ .

(٢) ابن عربي ، كتاب الأسفار ، جلد تكملة ١٢٩٧ = ١٩١٨ م ، ص ٧ .

من كل جانب ، فلا يسلكه إلا شجاع مقامه (١) ، وهو يقول كذلك :
 « فإنه (أى طريق الصوفية) طريق الشدة ليس الرحاء فيه مدخل - لأن
 الرخص إنما هي السامة - وكان إمامنا أبو مني يقول : « لا للمريد والرخص ،
 قال الله تعالى - « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » - فأين أنت بعد
 الجهاد ؟ تنضح السبل ! وعند ذلك يكون السلوك عليها ، وهو سر - والسفر
 قطعة من العذاب ، فإنه (أى السالك) متقل من عذاب إلى عذاب .
 فلا راحة (٢) .

خلاصة القول أن السفر عند ابن عربي يعنى كما يعنى عند غيره من
 الصوفية ، مجاهدة النفس بإزالة الفضائل الأخلاقية على اختلافها ، من أجل
 وصولها في النهاية إلى الكمال الأخلاقي .

على أنه يجب التنبيه إلى أن السلوك أو السفر عند ابن عربي وعند غيره
 من أصحاب وحدة الوجود ، ليس فقط وسيلة إلى التحقق بذلك الكمال
 الأخلاقي ، وإنما هو مؤد في النهاية إلى التحقق بوحدة الوجود - التي تنبئ لها
 الإثنية بين المسافر وبين الحق (٣) ، وإلى ذلك يشير ابن عربي
 بقوله في « مصوص الحكم » : « فمن عرف أن الحق عين الطريق
 عرف الأمر على ما هو عليه ، فليس فيه جل وعلا تسلك وتساخر ، إذ لا معلوم

(١) الأمر بالحكم المرتبط ، ص ٢٢٤ .

(٢) الأمر بالحكم المرتبط ، ص ٢٢٥ - ٢٢٦ .

(٣) يورد البرهان في تعريفاته شرحاً مفصلاً لسر ابن عربي الذي يقول به :
 « السفر عبارة عن القلب إذا أهدى في التوجه إلى الله بالذكر » ، ويذكر فيه أن الصوفية (من
 أصحاب وحدة الوجود) يقفون من السفر إلى القول بأن الكثرة بين الوحدة ، وأن الوحدة
 بين الكثرة ، ويترقون في السفر بين مرحلة الراسخية التي تنفص للكثرة ، ومرحلة الإحدية
 التي تلت فيها جميع الإحاديث فلا يبقى إلا الذات السرف الخاصة من المفقود في النظام الأسالية ،
 الصمدية : مادة السفر « به الرخس بالماضي » القاموس القامرة ١٩٢٨ ص ٤٨ ، و « مصوص الحكم »
 وكتابنا ابن حلاء الله السكندري وتصح القامرة ١٩٥٨ ص ٢٦٦ - ٢٦٧ ، و « مصوص الحكم »
 نهر الذكاء وحقيق ، القامرة ١٩٨٦ م ص ١٠٩ .

إلا هو - وهو عين الوجود والملك والمساكن ، فلا علم إلا هو ، فمن أنت؟
فأعرف حقيقةك وطريقك ، ضد بأن لك الأمر على لسان الترجمان إن
فهمت .. فإن الحق سبأ كثيرة ، ووجوها غفيرة (١) ١ -

٨ - ضرورة الشيخ للمريد .

ولابد أن يتم ملوك السالك أوسفره تحت إرشاد شيخ عارف بصير
بالطريق إلى الله - وإلا لم يصل - وفي ذلك يقول ابن عربي : « وما
لا بد لك منه طلب شيخ مرشد - والصدق من شعار المريد ، فلا ت المريد إذا
صدق مع الله قمص الله له من يأخذ يده (٢) . ويقول أيضا : « فلا يلد من
مؤدب - وهو الأستاذ - وحيد مع الغفلة » (٣)

وأوثق رباط يربط بين الشيخ ومريده في رأى ابن عربي هو رباط
النية . وإلى ذلك يشير أحمد بن سليمان القشيري قائلا : « واعلم أن هذه
الطريقة الطيبة (الأكرية) ملوكها وقطع عقابها إنما هو بالذل والافتكسار
والخوف الشديد .. وبمحبة الشيخ للمريد ، فبقى مال إليه بقله تلك مطلوبه ،
ووصل إلى مشاهدة ربه (٤) » .

ويعظم ابن عربي لمريده على الشيخ ، يذكره دائما بأنه في مقام المعصية
إلى الله - وهو الوليوت التبوقة (٥) . وهو الذي قالت فيه السادة من أهل
طريق الله : « من لم يكن له أستاذ فإن الشيطان أستاذه » (٦) .

فإذا وقع المريد إلى شيخ مرت ، أخذ عليه الشيخ العهد ، وهذا ما يعرف
أيضا بالتلقين - ولهذا الأخذ في طريقة ابن عربي كيفية معينة أظهرنا عليها

(١) نصوص الحكم - ص ١٠٩

(٢) كنه الآداب مع المريد ، ص ٤٢ .

(٣) الأمر الحكم الربوط ، ص ٣٢٤ .

(٤) لعمود المظهر ، ص ١٠٩ وكذلك جامع الأصول ، ص ٨٥ ..

(٥) الأمر الحكم الربوط ، ص ٢٢٤

(٦) نسب هذه العبارة إلى يزيد البساطي (تنظر الرسالة القشيرية ص ١٨١) -

أحمد بن سليمان الشاذلي قائلا : « وأما كيفية طريقة الشيخ الأكبر - فهي أن يأمر المريد بالتوبة من جميع الصغائر والكبائر ، ثم يقابله شيخه . ويضع يده بينه . ويأمره أن يمسح عينيه ، ويقول : لا إله إلا الله ثلاث مرات . والمريد يسمع ، ثم يقول المريد : لا إله إلا الله ثلاث مرات ، والشيخ يسمع . ثم يقرأ التبرك قوله تعالى : « إن الذين يبايعونك إلى قوله لجرأ عليا (١) » وعنده يمسح الشيخ مريده بحرقه القصور (٢) ، ولهذا عند ابن عربي حكمة أشار إليها بقوله : « فلم نزل نلبسها (أي الحرق) للمريدين كذا لبسا - فنترع من المريد جميع الأخلاق الردية مع الحرق التي تلبس له . فمن أعطاه الله ما ذكرناه . فليلبس الحرقه لغيره - وإلا فليزيم الأصب مع الأشياخ (٣) » .

وبين لما ابن عربي شروط الشيخ (٤) ، فمنها أن يكون عارفاً بالخواطر النفسية والشيطانية والملكية والربانية ، وبالأصل الثابت تبيح له الخواطر ، ومحركاتها الظاهرة ، وبما فيها من الطل والأمراض الصلابة عن صحة الوصول إلى عين الحقيقة ، وبالأدوية وأعبائها . وبالأكرمة التي يحمل المريد فيها على استحملها ، وبالأمرية والموافق والملاق الخارجه للمريد .

ولما كان الشيخ هو الطبيب المتعالج للمريد السالك ، تعين عليه أن يكون جديفاً لحظم مسئولية ، وإلا تروى على جهله هلاك المريد ، وفق هذا يقول ابن عربي في عبارات عمقة الدلالة : « ومنى لم يكن الطبيب يميز أعيان الأعشاب والمخافير ، عارفاً بتكوين الأدوية ، فإنه مهلك للمريض ، فإن العلم من غير العلم (يشير هنا إلى الخبرة الحسية) لا يبيد .. وحيث الأثرى لو كان العشاب

(١) أنوار المظهر ٤ ص ٥ : « ويضع الأصولة » ص ٤١ .

(٢) أنوار المظهر ٤ ص ٣ - ٤ .

(٣) أنوار المظهر ٤ ص ٢ . « فكل من أبتنا حكمة الحرقه بتدب الصوفية في حورث المثلوث

المبرور » ص ٣٦ .

(٤) الأمر الحكيم للمريوط ٢ ص ٢٢٤ - ٢٢٥ .

غرض في إهلاك المريض ، فإذا وصف الطبيب الدواء - من جهة كونه
علماً به (علماً نظرياً لا تجريئياً) ، وهو لا يعرف شخص الدواء ، فأعطاه
الشاب ما فيه هلاك الطبيب ، ويقول : هذا مطلوبك ، فيسقيه الطبيب
للمريض ، فيهلك وإنه في عتق الطبيب والشاب ، فإن الطبيب كان الواجب
عليه ألا يداويه إلا بما يعرف فيه شخصه .

فكذلك الشيخ ، إذا لم يكن صاحب فوق ، وأخط الطريق من الكتب
وأفواه الرجال ، وقد يربى به المريد طلباً للمرتبة والرياسة ، فإنه مهلك لمن
تبعه (١) ، لأنه لا يعرف مورد الطالب ولا مصلوه . فلابد أن يكون عند
الشيخ دين الأنبياء ، وتلويح الأطباء ، ومسامحة الملوك ، وسخية عماله
أساذ (٢) .

ولما وجب على كل من يتصل بالمشيخة أن يعرف قدره وحقيقة حاله ،
ولا يبالغ فيه . ويجب عليه إذا رأى شيئاً آخر عوقه أن يتصح نفسه ،
ويترجم خطية ذلك الشيخ الآخر ، هو وتلاميذه ، فإنه صلاحي وسعادة
في حقه وحق أصحابه ، ومن لم يعمل ذلك ليس بنصف وقاصح نفسه ،
ولا صاحب همه ، بل هو ساقط الهمه وضيمها ، بل ربما يكون عبثاً
الرياسة والتقدم ، وهذا في طريق الله قصص . ألا ترى قوله عليه السلام :
لو كان موسى حياً ما دمه إلا اتباعي ، وعيسى ، بل كل الأنبياء تحت حكم

(١) من الفرائض هذا أن ابن عرق غور عبد لسوك طريقة الصوفية يسمو بقراءة كتبه ،
وإن كان يفتي الصوفية كالشاذلية أنه أجابوا ذلك (الكشكاشي : جامع الأمراء ، ص ١٢) .
وقد تعرض القسري لله للمساءلة وفيه إله أخطأها بالقصة لسوك طريقة ابن عرق قال :
هو يهضم يطعم في كتب الشيخ يحيى الدين بن عرق ككتاب الفصوص ونحوه . ويصير يهضم
شيئاً خلاف مراده أسلمها من الكثرينات ، ثم يهضم يهضم ذلك إلى الشيخ يحيى الدين وغيره ،
فيحتك بعض الناس أن ذلك القصة هو مراده الشيخ يحيى الدين ، فيضيفون إليه الفواصص وموه
الطبيعة ، وهو رضي الله عنه يرويه من نحو ذلك كله . لطيف لائق ، القاهرة ١٣١٦ هـ ، ص ٢٧
ص ١١٢) .

(٢) الأمر الحكم المهرط ، ص ٢٢٥ .

شريعة رسول الله صلى الله عليه وسلم في الدنيا ، وفي الآخرة تحت لوائه .
فهكذا ينبغي أن تكون شيوخ الطريق (١) .

وهناك بعد ذلك شروط يجب أن يتقيد بها الشيخ مع مريليه في المجلس
التي يقتضاها لهم ، وفي حياتهم الجماعية في الروايات (٢) .

فهو يرى (٣) ، أن لخالد الشيخ شروطا بحسب كل مجلس . فإذا كان
المجلس مجلس العامة يشترط عليه ألا يخرج عن نتائج الملاحظات من الأحوال
والكرامات ، وما كان عليه رجال الله من المحافظة على آداب الشريعة وحرصهم
إياها .

أما في مجلس الخاصة ، فشرطه ألا يخرج عن نتائج الأذكار والمطلوبات
والرياضات .

فإذا كان مع الواحد من أصحابه قطيع زجره وتوبيخه ، وبينه
أن الذي يأتي به إليه حال ناقص ، وضعف ، وسببه على رفاة منه وتقصه ،
ولا يفتنه بحاله .

ومن شروط الشيخ كذلك ألا يجالس تلاميذه إلا مرة واحدة في اليوم
والليلة ، ولعل حكمة ذلك ألا جل التلاميذ من شيخهم ، فيجلبهم الأحضنة .

هذا ويجب أن يكون للشيخ زاوية تخصه لا يداخلها أحسن أقباه إلا من

(١) يلح الأصول ، ص ١٠٤ ، ص ٩١-٩٤ .

(٢) كان الصوفية المتأخرون يميزون بين حياة جماعية فيما يعرف بالمخاضات (جمع
خلائف) وهي كلمة فارسية معناها بيت) وقد حدث في الإسلام بعد سنة ٩٠٠ هـ ، والربط (جمع
ربط) وأصل حديث ملازمة نذر البدو للوحد) ، وقروليا (جمع وادية) ، ويقولون للقروليين
الربيد وقروليا ، منتهى : ولا تخلف الربيد وقروليا (مع الصوفية) أصل من الله ، وهو أن
رسول الله صلى الله عليه وسلم أتته لفتراء الصحابة الذين لا يؤمنون إلا أهل ولائهم مكاناً من
سجينة ، كانوا يترقبون به ، حرراً يأملون لصفة : كقطب : ص ٢٠٢ ، ص ٢٩٢ ، وانظر ص ٢٩٦ ،
ص ٢٩٦ .

(٣) الأمر المحكم للربيد ، ص ٢٧٧-٢٨٨ .

كان من خاصته ، والأفضل ألا يعمل ، ويبرو ابن عربي ذلك بأن تخصص ذلك الداعلي يؤثر في حال الشيخ مع ربه في خطواته .

وفي نفس الوقت يجب أن يكون له رابطة لاجتماعه بأصحابه .

ويستحسن أن يحمل لكل مرشد رابطة تخصه يفرد بها وحده ، ولا يدخل معه فيها غيره .

وينبغي للشيخ إذا أقعد المرشد في زاوية أن يدخلها قبله ، ويركع فيها وكنتين ، وينظر في قوة روحانية ذلك المرشد ، ومزاجه ، وما يعطيه حاله . فيجتمع الشيخ في هاتين الركعتين جمعية تليق بحال ذلك المرشد ، ثم يتعمده فيها ، فإن الشيخ إذا حل ذلك قرب الفتح على ذلك المرشد ، وحصل له خبره ويركعه .

هنا عن الشيخ وشروطه ، والقواعد ، التي ينبغي أن يراعيها مع مرشديه ، أما عن المرشد فيرى ابن عربي أن ليس كل واحد يصلح لطريق الصوفية ، ولهذا يجب على الشيخ ألا يقبل مرشداً حتى (١) يجتريه .

ولا بد أن تكون للمرشد « رغبة في طريق الله ، وإن لم تكن له رغبة لا ينفع (٢) » . وهكذا يعمل ابن عربي رغبة المرشد واستعداده النفسي للتصوف شرطاً أساسياً في قبوله في الطريق ، وهذه في الحقيقة قاعدة تربوية حكمة في مجال التصوف ، بل وفي أي مجال من مجالات الدراسة والعمل .

فإذا ملك المرشد تحت إشراف شيخه ، فلا بد له في رأي ابن عربي ألا يكتم عنه شيئاً مما يخطر له في نفسه ، وإن ملوكة ، وما بطراً عليه فيه من أحوال . والحكمة في ذلك أن المرشد متى أظهر شيخه على أحواله أمكن للشيخ أن يعالجه العلاج النفسي الصحيح اللائق له . وهذه قاعدة لها أهميتها من الناحية النفسية في ملوكة التصوف ، وقد نبه إليها كثير من شيوخ التصوف مثل السهروردي

(١) الأمر الحكيم المربوط ، ص ٢٢٤ .

(٢) الأمر الحكيم المربوط ، ص ٢٢٥ .

البهادى ، الذى فطن إلى ما يسميه علماء النفس المحثوثون مثل فرويد بالعقدة النفسية (Complex) التى يجب أن يكشفها الحلل ، وزيلها بالإقناع ، فيقول السهروردي البهادى مانته : « إن المريد متى انطوى ضميره على شيء لا يكشفه للشيخ تصرعاً أو تعريضاً يصير حلي يابطه منه حقة ، وبالقوله مع الشيخ تنحل العقدة وتزول » (١) .

وكذلك يجب أن يعتقد المريد السالك الصديق فيما يقوله شيخه له ، وإلام يظلم ، وأن يعلم له كل التسليم (٢) .

وعيب ابن عربى على سفس مريدى عصره وشيوخهم من لم يراعى آداب السلوك ، فيقول : « فإن الزمان مشحون بالدعوى الكاذبة المريضة ، فلا مريد صادق ، ثابت القدم فى سلوكه ، ولاشيخ عفى يتصحه فيخرجه من رعونته بسبب وإصجابه برأيه ، ويعرب له من طريق الحق . فللمريد يدعى الشيخوخة والرئاسة ، وهذا كله تحييط وتليس » (٣) .

لذا « فعل الشيخ أن يوفى حق مرتبه ، وعلى المريد أن يوفى حق طريقه » (٤) يتبين مما سبق أن ابن عربى يرى أن الصلة التى تكون بين الشيخ ومريده يجب أن تكون قائمة على أساس المحبة ، كما يجب أن يكون المريد عمر ما لشيخه كل الاحترام ، ومعتقاً لجميع ما يأمره به فى السلوك .

والمريد ، كما صوره لنا ابن عربى ، هو صير علم النفس الحديث خاضع على اللوام لإيماء شيخه ، وبمبارات أخرى خاضع على اللوام للإيماء الغيرى (Heterosuggestion) الذى يوجه سلوكه وفق اتجاه طاقى مرسوم . والشيخ المرشد ، كما صوره لنا أيضاً ، هو ذلك الطبيب النفساني البارع الذى يتعرف إلى صيوب مريضه وهو السالك ، ويزيل هذه الصيوب بما له من حراية

(١) حواشي المخطوط ج ٤ ص ٦٤ - ٦٥ .

(٢) الأمر المحكم للمريوط ، ص ٢٢٦ ، وكذا مالايد منه لمريد ، ص ٤٢ .

(٣) الأمر المحكم للمريوط ، ص ٢٢٣ - ٢٢٤ .

(٤) الأمر المحكم للمريوط ، ص ٢٢٤ .

وخبرة بأحوال النفس وأمراسها وطرق علاجها .

٩ - العزلة والخلوة :

هناك دراسات عملية يأمر بها ابن عربي مريدته السالك ، كالعزلة والخلوة .
والعزلة عنده - وما تستتبعه من خلوة - هي أحد الأركان الأربعة للطريقة
الأكبرية كما مر ذكره .

ويرى ابن عربي أن العزلة مجرد انقطاع معنوي لا حقيقي عن الخلق بحيث
يكون السالك مراقباً لنفسه على الدوام ، ويحاذر أن يشغل ذهنه بالعلم ،
أو يتعلق قلبه وجوارحه بالناس ، وفي ذلك يقول لريده : « فإذا اعتزلت
عن الخلق ، فاحذر من قصدك إليك ، فإن المراد من العزلة ترك الناس
ومعاشرتهم ، وليس المراد من الناس ترك صورهم ، وإنما المراد ألا يكون
قلبك ولا أذنك وعاء لما يقولون من فضول الكلام ، فلا يصفقو القلب من
هلبات العلم » (١) .

ويفرق ابن عربي بين نوعين من العزلة (٢) : عزلة المريدين ، وهي
بالأجسام عن مخالطة الأغيار ، وعزلة المحققين ، وهي بالقلوب عن الأكوان ،
فليس قلوب المحققين عملاً لشيء سوى العلم بالله تعالى الذي هو شاهد الحق
فيها ، الحاصل من المشاهدة .

وبين لنا ابن عربي بعد ذلك أن بعض المتزولين يتوهم بعزلة قلوبهم ابتعاداً عن
الناس ، ويضيقهم الآخر يرون بها ابتعاد شرهم المتعدى إلى الخير ، ومقام
هؤلاء أرفع من مقام الأولين ، لأن الأول بالسالكين أن يسيروا بالظن بأنفسهم
لا بالنفس .

وأعلى درجات العزلة أن يؤثر المتزل وجه على غيره ، فإذا تمكن من
هذا المقام لم يعرف أحد ما يظنه الله إياه من اللهايات والأسرار (٣) . ١ .

(١) رسالة الأنبياء ، ص ١٥ .

(٢) المنهج للظهر ، ص ٢ .

(٣) كنوز المنهج ، ص ٢ .

وأما الخلوقة عند ابن عربي ، فهي نهي الانقطاع الحقيقي من الخلق و
مكان (١) ، فيقول ابن عربي لمريده : « فلا بد لك من إثبات الخلوقة عن
الملك ، فإنه على قدر بُعدك من الخلق يكون قربك من الحق ظاهراً وباطناً (٢) » .
ويقول أحمد بن سليمان القشيري ، نقلًا عن ابن عربي : في كتابه « حلية
الأنبال » : « وأرفع أحوال الخلوقة الخلوقة ، فإن الخلوقة عزلة في البرزخ » .
فتبيحها أقوى من نتيجة للزلة العامة (٣) .

سد ذلك يعرف ابن عربي بين خطوة الصوفية وخطوة القلاصمة ، فهناك من
يصطنع الخلوقة لصماء الفكر ليكون صحيح النظر فيما يطلبه من العلم . وهنا
لا يكون إلا للشيء بأنه لن يكون العلوم من أفكارهم كالفلاسفة ، ومثل هذه الخلوقة
لا بد عليها أهل الله ، لأن خطوة هؤلاء بالذکر ، وليس تفكر عليهم فيها
سلطان . وينصح ابن عربي مريده بأنه إذا استحكمه التفكير في طرته فليخرج
منها ، وليعلم أنه لا يُرد لها ، وأنه ليس من أهل العلم الإلهي الصحيح (٤) .
وابن عربي في هذه الطريقة موافق لبعض من تقدمه من شيوخ الصوفية
كالمهروردي القشيري الذي يشترط أن تكون عزلة الصوفية وخلوها

(١) يأخذ القاصدي أيضاً رسم ابن عطاء الله الشكوى بهذه الطريقة بين فكرة الخلوقة
(انظر كتابنا عن ابن عطاء الله الشكوى وتوضيح : ص ١٥٠ وما بعدها . وعبارات
ابن عطاء الله في كتابه « شفايح القلوب » مثالية لبيانات ابن عربي ، فلهذا أخذ منه . ويثير يقول
ابن عربي في البرزخ والخلوقة : « كل من أصعب الطريقة الخلوقة للتسوية إلى الشيخ عبد الباقى
الخلوي . وقد بين لنا مصطفى كمال الحين تفكرى أحد شيوخ هذه الطريقة للكلاب عمر أنه صف
لأربع الطريقة رسالة عنوانها « حديث الآداب فيها السادة من الشروط والآداب » . نفس فيها
« رسالة الخلوقة لابن عربي » (التي يذكر أن ليد الفخر الجليل شرحاً عليها) ، ورسالة الأنور
يشرح سلسل الخلوقة من الأسرار ، وذكر شيئاً من رسالته هذه - التي هي ملخص لومالي ابن عربي -
في رسالة أخرى عنوانها « بروج المرام في علو الخلوقة الشاه » (شرح ورد حسر : ورقة ١٦٦) ،
وله هنا دلالة على تأثير أساليب الطرق للطائفة بنو عطاء ابن عربي السلفية في الصوف

(٢) رسالة الأنور : ص ١٢

(٣) الشرح الظاهر : ص ٨

(٤) المقصودات المكتبة : ج ٢٧ : ص ٢٠١ - ٢٠٢ .

على غير طريقة الرهايين (من المسيحيين) ، والبراهمة (الهند) والفلأسفة (١).
وإن هنا ما فيه من الرد على بعض المستشرقين الذين ذهبوا إلى أن صوفية
الإسلام متأثرون في اصطلاحهم الخلوة بالزهاد المسيحيين أو برهمة الهند .
عصبراً وأن صوفية الإسلام يبتهون دائماً إلى أنهم في اصطلاحهم الخلوة
يستنون إلى أساس من اعتزال النبي في غار حراء قبل نزول الوحي حتى صفت
نفسه ونها لنور النبوة (٢) ، ومن هؤلاء ابن عربي

ولابد للسالك قبل دخوله خلوته من أمرين : أولهما تصحيح عقله ،
وثانيهما رياضة نفسه من الناحية الأخلاقية ، فيقول ابن عربي عن الأمر
الأول : « فليكن عقلك عند دخولك إلى خلوتك أن الله ليس ككل شيء ،
فكل ما يتجلى لك من الصور في خلوتك ، ويقول لك : أنا الله ، فقل :
مبطل الله ، أنت بالله . واحفظ صورة ما رأيت والله عنها ، واشغل بالذكر
دائماً ، هنا عقد واحد ، والعقد الثاني ألا تطلب منه في خلوتك سواء ،
ولا تعلق للهمة بغيره (٣) » . وأما من الأمر الثاني ، فيقول ابن عربي عن
السالك : « عليك بالرياضة قبل الخلوة ، والرياضة عبارة عن تهذيب
الأخلاق وترك الرعونة وتحمل الأذى ، فإن الإنسان إذا تقدم حسه قبل
رياضته ظن يحس به رجل أبلأ (٤) » .

وينصح ابن عربي السالك بخلوة تعرف عنده بالصمدانية ، أبان عن
قواعدها في رسالة له تسمى « الخلوة الصمدانية » ، على نحو ما يقول
مضطفي كال النبي البكري ، ويذكر أن حفتها ثلاثون يوماً لا نوم فيها ليل
اليلة ، ولا نضر فيها بنهار . وإن اتفق أن تكون في رمضان فهو أولى ،

(١) عوارف المعارف جلد ١ الإجابة ، ص ٢٠٤ ، ص ٢٢٤ .

(٢) إسماعيل علوم الدين ، ص ٢٠٣ ، عوارف المعارف جلد ٢ ص ٢٠٢ .
ص ٢٠٦ وما بعدها .

(٣) رسالة الأتقياء ، ص ١٦ - ١٧ .

(٤) رسالة الأتقياء ، ص ١٤ - ١٥ .

والألفي المكرم ، وذكرها سورة الإخلاص (١) .

لإذا دخل السالك خلوته سحب منه قوته الضروري في مله خلوته .
ويرى ابن عربى أن استصحاب الفرد فيها من السمة ، فقد كان النبي يتحنث
إلى أن تواتر المد في غار حراء ، وتروى من عند خطيبه (٢) .

هنا وينبغي على السالك ألا يفتنى عن شيخه حاله في خلوته ، سواء في
يقظته أو في منامه (٣) .

ويجب أن يتفطن الخل في جميع أحواله في خلوته من أنه قد تحرر من
سلطان وهمة عليه ، وأن يعرف حقيقة مقامه وقوته ، كما يجب أن يعلم
دائماً ، أن الخلوة والرياضة إنما شرعا للفرغ من الأكوان (٤) . وأن
الخلوة (في جرمها) محادثة السر مع الحق حيث لا ملك ولا أحد
سواه (٥) .

وهكذا ينتهى السالك من خلوته إلى الأفراد الحق ، وبذلك تكون للخلوة
حدها ابن عربى غاية ميتافيزيقية إلى جانب غايتها الأخلاقية .

٩٥ - الصمت والجوع والسهرة :

لصمت والجوع والسهرة هي الأركان الثلاثة الأخرى التي تكون مع
العزلة أركان الطريقة الأكبرية (٦) .

والعزلة هي سبب لصمت اللسان ، فمن اعتزل عن الناس لم يجد
من يجادته ، فأداه ذلك إلى الصمت باللسان (٧) .

(١) شرح روضة السمر : روضة ٢٠٦ - ٢١٠ .

(٢) التنوير المظهر ، ص ٨ .

(٣) التنوير المظهر ، ص ٨ .

(٤) رسالة الأوتار ، ص ١٥ ، والتنوير المظهر ، ص ١١ .

(٥) اصطلاحات ابن عربى الواردة في اقتراحات الملكية ، حلة و الخلوة .

(٦) التنوير المظهر ، ص ٥ ، واقتراحات الملكية - ٢ ، ص ٢٣٨ ، ٢٤٠ .

(٧) التنوير المظهر ، ص ٩ .

ويبين لنا ابن عربي في كتابه « حلية الأولياء » أن الصمت على قسمين (١) :
صمت باللسان عن الحديث لتبذير الله تعالى ، أى عن التكلم لإرادة غير وجهه
تعالى ، فإذا كان لإرادته سبحانه كتعليم علم نافع ونحوه فهو جائز ومطلوب .
والثاني صمت بالقلب عن خاطر يخطر له في القصر في كونه من الأكوان
البنية ، فمن صمت لسانه وسره ظهر سره ، وتجلى له ربه . ومن صمت قلبه
ولم يصمت لسانه فهو ناطق بلسان الحكمة ، ومن لم يصمت بلسانه ولا بقلبه
كان ملكاً قشياً طين ، وموضع سفريتهم . هذا وصمت اللسان من منازل
الطهارة وأرباب السلوك ، وصمت القلب من صفات المقربين وأهل المشاهدة .
وحال صمت السالكين السابعة من الآفات ، وحال صمت المقربين مخاطبات
النفس .

ويرى ابن عربي بعد ذلك أن من أقرم الصمت في جميع الأحوال
كلها لم يبق للحديث إلا مع ربه ، « فإن الصمت على الإنسان حال في نفسه » (٢)
فإذا انتقل إلى الحديث مع ربه كان مجاً مقرباً مؤيداً في نفسه ، « إذا نطق
نطق بالصواب ، لأنه ينطق عن الله ، ويستل ابن عربي هنا بهذه الآية في
صحة ربه : « وما ينطق عن الهوى » ، فالنطق بالصواب نتيجة الصمت عن
الخطأ ، والكلام مع خير الله خطأ بكل حال ، ولغير الله شر من كل وجه ،

(١) فنود القادر ، ص ٢ .

(٢) فنود القادر ، ص ٦ . ويدل على هذه العبارة حالة ابن عربي ولم يتعلم منهج الاستبطان
السيكولوجي (Introspection) الذي أضاف إلى الحزم بمتابعة قيام فكر مهما كان باطنياً
- بدون ألفاظ الله ، ويذكرنا بما عاقب إليه أحد علماء الفلسفة الحديثة (Logical
Positivism) المنسحقين وهو « آيزنر » (Ayer) في كتابه « Thinking and Meaning »
من أن صفة الفكر ليست سوى البيانات اللفظية ، أو الكلام مقيداً بشروط خاصة . وأن التفكير
الصامت هو كلام الألفاظ تجريدي تركيبية صامتة ، وإن تكن الألفاظ في هذه الحالة خير مسموعة
إلا لصاحبها ، « إن الحركات التي تحدثها أعضاؤنا عند تحريك اللسان والتفكيرى سموت مسموعة
للأصميين » (انظر كتاب أسطونات الفكرور ذكرى نبيب محمود ، للنطق الوعسى ، القاهرة ١٩٥٦ م ،
كتاب الأول ، ص ٥) .

ألم يقل الله تعالى : « لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصديق أو إصلاح بين الناس » ، بكمال شروطها ، وقد قلل النبي : « من نطق بغير ذكر الله فهو فاجر » (١) .

ويظهرنا ابن عربي بعد ذلك على وظيفة إستراتيجية هامة لرياضة الصمت ، وهي أن « خلال الصمت مقام الوحي على ضروبه (ومنه إلهام المصوني) والصمت يورث معرفة الله (٢) » .

وقد استلخ رياضة الصمت صوفية آخرون كآبى صبيح (٣) ، وهاء الرياضة - على الرغم من أن ابن عربي يجعلها إسلامية المصداقاً وأيت - فلأنها كانت من الرياضات المعروفة قبل الإسلام ، فقد ورد ذكرها في قوله تعالى لمريم « فكل واشربي وغري حياء ، فلما ترين من البشر أحداً فقولي إني نذرت للرحمن صوماً فلن أكلم اليوم إنسياً » . وكانت معروفة كذلك لصوفية المسيحيين مثل القليس يوحنا الصليبي (٤) .

والرياضة الأخرى التي يشير بها ابن عربي على مريد به هي رياضة الجوع ، وهي الركن الثالث من أركان الطريق الإلهي (٥) .

ويظهرنا ابن عربي على أن الجوع بوعاء : جوع لتخليوي وهو جوع المالكين ، وجوع اضطواوي وهو جوع المحققين .
ذلك أن المحقق لا يجوع نفسه ، ولكن يقلل أكله إذا كان في مقام الأس .

(١) التور المظهر ، ص ٦ - ٩ .

(٢) التور المظهر ، ص ٧ .

(٣) آبى صبيح ، مجموعة الرسائل ، نسخة خطية مكتبة المكتبة النورية بدار الكتب ،

ورقم ١٥٦ تصريف ، ص ١٨٧ - ١٨٨ .

(٤) Roger Bastide Les problèmes de la vie spirituelle, Paris 1921, p. 62.

(٥) التور المظهر ، ص ٨ - ٩ ، وانظر فتوحات الكية ، ص ٢٠ - ٢١٨ .

أما إذا كان في مقام الحمية كثر أكله ! ، ولا شك أن السالكين فكثرة الأكل لهم دليل على بعدهم من الله تعالى ، واستيلاء النفس الشهوانية البهيمية سلطانها عليهم ، وقلة الأكل لهم دليل على تقهات الجود الإلهي على قلوبهم ، فيشتغلهم ذلك عن تغيير جسمهم ، وعن الخروج بكل حال .

وعلى الجملة فإن الخروج مسبب خارج للسالكين والمحققين إلى نيل عظيم الأحوال والأسرار ، وهو يورث النشاط الطاعة ويلعب الكمال (١) .

ولكن ابن عربي يحد من الإفراط في الخروج ، لأن السالك أو المحقق وإذا أفرط (في الخروج) أدى (ذلك) إلى الغرور ونعاب الغفل وإفساد المزاج (٢) .
لذلك فلا سبيل السالك أن يجرع الخروج المطلوب ينيل الأحوال إلا من أمر شيخ ، فأما وحده فلا سبيل له (٣) .

أما إذا كان السالك يملك وحده عليه التقليل من الطعام ، أو استئناس الصيام ، ولزوم أكله واحدة بين الليل والنهار ، والابتعاد عن أكل الإدام اللصم ، وعليه أن يأثم مرتين قطع في الأسبوع حتى يجد شيئاً يدير حاله وأمره إذ الشيخ يعرف بمصالحه منه (٤) .

ويشير ابن عربي على السالك - إذا كان متحسباً بحرفة - أن يجتهد في أن يعمل في يوم ما يقضت به في أيام ، وألا يأكل إلا عن حاجة (٥) .

والرياضة الراسية في طريقة ابن عربي هي رياضة السهر ، والسهر نتيجة للجوع ، فإن العناية إذا لم يكن فيها طعام ذهب النوم (٦) .

ويقسم ابن عربي السهر إلى قسمين : سهر العين وسهر القلب ، فسهر

(١) دلائل كماله لا بد منه السريد ، ص ٤٢ .

(٢) التنوير المظهر ، ص ٩ .

(٣) التنوير المظهر ، ص ٩ .

(٤) التنوير المظهر ، ص ٩ .

(٥) كماله لا بد منه السريد ، ص ٤٤ .

(٦) التنوير المظهر ، ص ٦ .

القلب انتباهه من ثورات الغفلات ، طلباً للمشاهدات ، ومهر العين رغبة في بقاء حمة المشاهدة في القلب لطلب المسامرة ، فإن العين إذا نامت بطل عمل القلب .

وعائدة السهر استمرار عمل القلب ، ولوقائه المنازل المليئة بالخروقة عند الله تعالى ، والمحقق أهل درجة في ذلك من السالك .

ومع ذلك ينصح ابن عربي السالك بأنه إذا غلبه النوم عليه أن ينام ، ويقول له : « ولا تَنَمْ إلا من غلبه » (١) ، وربما ينصح ابن عربي السالك بذلك لأن مداومته السهر أمر غير ممكن ، فضلاً عن الضرر الجسدي والنفسي الذي يمكن أن يترتب عليه .

١١ الذكر :

الذكر عند ابن عربي - على اختلاف صوره - من أهم الرياضات الصليبية التي ينبغي للسالك لطريق الصوفى أن يلتزمها . وهي تستل عتده وعند غيره من صوفية الإسلام على اختلاف تفرعاتهم إلى مصدر إسلامي من القرآن والسنة (٢) .

ويجوز للسالك لطريقة ابن عربي أن مشغل بذكر الله بأي نوع شاء من الأذكار ، وإن كان أعلاها الاسم : الله ، في رأيه (٣) .

وإذا كان السالك ممن يعرف القراءة والكتابة فليجعل لنفسه ورداً (٤)

(١) كنه ملايكته السريه ، ص ٤٤ .

(٢) أكثر ملايكته الرسالة القشيرية ، ص ١٠١ ؛ السبع الطوبى ، ص ٢٩١ ؛ إسهاء علوم

الدين للزلال ، ج ١ ، ص ٢٦١ وما بعدها .

(٣) الأوتار ، ص ١٥ ، وتكرر في الذكر بالسلكة هذه الفصول المذكورة ، ص ٢٣ .

ص ٣٠ وما بعدها .

(٤) المروءة في اللغة الشرب ، قال قتادة : « يشرب الورد المورده » ، وقد استلحاح صوفية

طريقه السيد علي بن محمد ، أو الشيخ علي بن أبيه من الأذكار والصلوات (ابن عسبة : إيتاها الاسم : القامرة ١٣٢١ ج ١ ص ١٦٠) وقد يطلق الورد على الجزء من القرآن . يقول صاحب « أقرب المورده » : « والورد الجزء المعلوم من القرآن يقوم به الإنسان كل ليلة » . ويقول : قرأ ثلاثة وورد وسوره بسنة .

في المصحف (١) .

وهناك صيغ أخرى للأذكار السالك الميسرة التي يأخذ العهد ، وهي الاستغفار في اليوم مائة مرة ، ولا إله إلا الله مائة مرة مع استحصار معناها وهو : لا معبود بحق إلا الله ، ويقول . الله مائة مرة بالقلب واللسان . ويقصد بالذكر الفات الحلية لا الاسم فقط ، ثم يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم مائة مرة بهذه الصلاة ، وهي : اللهم صل وسلم وبارك على سيدنا محمد النبي الأمي إمام الهدى ، وعلى آله وصحبه وسلم ، عدد كل فرة ألف مرة ، وإذا استمر يذكر حتى يقوى الحناك ، يتكرر بالقلب في جميع حركاته وممكناته دون حركة اللسان ، مع ملازمته على الورد (٢) .

ويظهرنا أحمد بن سليمان القشيري على صيغ صيغ للأذكار (٣) ، في طريقة ابن عربي (٤) ، كما يبين أثرها في الارتقاء النفسي السالك ، وعدد ذكر كل منها ، وهي :

الأول : لا إله إلا الله وهو ذكر النفس الأمارة ، وعدد تلاوته ألف ومائة مرة .

الثاني : الله وهو النفس النورية ، وعدد تلاوته مائة ألف مرة .

الثالث : هو الله وهو النفس اللهية وعدد تلاوته تسعون ألف مرة .

الرابع : حي وهو النفس المطمئنة ، وعدد تلاوته تسعون ألف مرة .

الخامس : فيوم وهو النفس الراضية ، وعدد تلاوته تسعون ألف مرة .

(١) كما تالاه في العربية ، ص ٢٤ .

(٢) جامع الأصول ، ص ١٢ - ١٣ .

(٣) فنون المظهر ، ص ١٢ - ١٣ .

(٤) تحف صيغ الأذكار طريقة ابن عربي الأكبرية عن صحتها صلاح الطريق ، في التلاوة تلاوتها خمسة هي : لا إله إلا الله محمد رسول الله ، لا إله إلا الله ، سبحان الله ، الله ، هو (انظر كتابنا ابن عبد الله السكتوي وصوفه ، ص ١٥٩) والذكر عند القشيرية سبستان الله ، ولا إله إلا الله (جامع الأصول ، ص ٨١) وهناك تحف كل طريقة عن الأخرى في صيغ التي تؤثر من غيرها .

السابع: «رحمن» وهو النفس المرضية، وعدد تلاوته خمسة وتسعون ألف مرة.

السابع: «رحيم»، وهو النفس الكاملة، وعدد تلاوته مائة ألف مرة. وهو يقارن بين صبيح أذكور ابن عربي هذه، من حيث علاقة الشيخ بالمرید فيها، ويضرب صبح الذكر بالطرق الصوفية الأخرى قائلاً: «تطعم صفات النفس السبعة في بعض الطرق بالنقل في الأسماء السبعة بتوجيه الشيخ للمريد كطريقة الشيخ الأکبر. وفي بعضها ينظر الشيخ للمريد بنظر تحية كطريقة سيدي أحمد البدوي رضي الله عنه. وفي بعضها يفيض العلم بالمخاطبة التامة للصبيحة كالطريقة الخلاجية فيستلزم المريد علماً بالمخاطبة، وإن لم يسمع ما يقوله الشيخ (١)».

على أنه في خلال الأذکار تتجلى صفات وإرادات مختلفة، وعلى الأذکار أن يميز بينها، وأن «يتحفظ من طوارق الخيالات القاسية أن تشغله من الذكر (٢)». ويقول ابن عربي له: «(عليك أن) تفرق بين الواردات الروحانية الملكية، والواردات الروحانية الشيطانية، بما تجده في نفسك عند انقضاء الوارد، وذلك أن الوارد إذا كان ملكياً فإنه يقصده برد وثلثة، ولا تجده إلا، ولا تتغير لك صورة، ويترك علماً. وإن كان شيطانياً فإنه يقصده هودس في الأعضاء ولم يترك وحيرة وثلثة، ويترك تحييطاً (٣)».

والتفكر عند ابن عربي وظائف ثلاث: الأولى قسمة، فإن تركية النفس وتصفيتها إنما تكون بكثرة الأوراد والأذکار (٤)، والثانية خلقية، لأن النفس يتركها بالأذکار تخلص صاحبها فعل الخيرات، وتكمل أوصافها، وتصبح رجيحة لجميع الخلق، فتحب للكافر الإيمان، وللناسي التوبة من

(١) الأنوار القلبية في سبب السادة القشيرية، ص ١٦٤.

(٢) رسالة الأنوار: ص ١٥ - ١٩.

(٣) رسالة الأنوار: ص ١٦.

(٤) النور للبهار: ص ١٠.

المعنيين ، والطائفة البينات على طاعة الرحمن ، ويصبح عالمها الخيرات (١) ،
والثالثة يتألف من يدية إدلائزال المرید يشتمل بالذكر حتى يرتفع عنه علم الخيال ،
ويشبه له علم الحقائق المنجدة عن المادة ، ولا يزال كذلك حتى يشجى له
مذكوره (٢) ، ويلزم حقيقة الوجود الواحدة (٣) .

وما هو جليل بالذكو أن ابن عربى قد خلف لمريدیه من اتباع طریقه
الأكبریه عدداً كبيراً من الأوراد والأدعية والصلوات ، التى يتصيد بها
الذاكر ، بعضها مطبوع وبعضها الآخر لا يزال مخطوطاً . (٤) ومنها ما أورده

(١) فنون المظهر ، ص ١٢ - ١٣ .

(٢) رسالة الأبرار ، ص ١٨ .

(٣) انظر فى هذا . تفسیرى للملك ، (نشر حكمة تسمية فى كلمة يونسية) من ١٦٨
وما بعدها وتعليقات الدكتور طه فى هذا القسم ، ص ٢٢٢ - ٢٢٣ ، حيث يقول الدكتور
طه ما نصه : « ولكن الذكر كما يشبه ابن عربى وشرحه فيما يشبهه كما قلنا لا تصحح برسوخة
الوجود ، وهو فى نظره أمل مرتبة من ذكر أى كائن آخر ، لأنه صادر من أصل الحقائق (الخ) .

(٤) من هذه الأوعية والصلوات والأحزاب التى وقفنا عليها ما يلى :

- ١ - سر الظهور فى لوراد الشيخ الأكبر (جمع محمود بن العین بركات محمد) ، وهو
أوراد مزجعة على أيام الأسبوح ليلاً ونهاراً ، مطبوع بالقاهرة ، الطبعة المسطحة ١٣٤٢ هـ .
- ٢ - الأحزاب السبعة (مطبوع ولم نعرف تاريخ طبعه)
- ٣ - الصلاة الأكبرية (مطبوع) القاهرة ١٣٠٣ هـ ، ١٣١٠ هـ .
- ٤ - صلوات بحرى للشيخ بن عربى ، ضمن مجموعة مخطوطة (١٠٢١) دار الكتب
المصرية ، تصحيح وأنشئت .
- ٥ - صلوات مملوكة لابن عربى ، وغيره ، (٦٢٠) مطبع دار الكتب المصرية ،
تصحيح وأنشئت .
- ٦ - لوراد الأيام والليال ، نسخة خطية (٩ مجلدات) ، ثلاث نسخ (٢١ مجلدات) ،
١٠٢٤ مجلدات (١٢٤٤ مجلدات) تصحيح وأنشئت .
- ٧ - حزب التوسيع ، ضمن مجموعة مخطوطة (١٦٢٤) دار الكتب المصرية ، تصحيح
وأنشئت .
- ٨ - حزب النور الأمل (١٦٢٢) ضمن مجموعة مخطوطة ، دار الكتب المصرية ،
تصحيح وأنشئت .

في حاتمة الفتوحات المكية وهي أدعية وتعميدات تقال في أوقات معينة من اليوم (١) . وقد ذكر محمد رجب حطى عنها ما نصه : « ومنها (من مؤلفاته) الأوراد والأحزاب والصلاة الصغرى والوسطى والكبرى والأوراد الأمهوية والنور الأعلى وغيرها (٢) » .

١٢ - أثر الرياضات الصلوية في تنمية السالك :

ولاشك في أن الرياضات الصلوية التي كان يستعملها ابن عربى في سلوكه ويتصيح بها مردييه ، ذات تأثير قوى على تكوين المريد من الناحية النفسية ، فإن أخذ المريد في سلوكه بالثقة في مجاهدته لنفسه ، وخضوعه لإيحاء شيخه خضوعاً مطلقاً ، وإحاطته بمظاهر ومواسم الطريقة كأخذ العهد عليه ، وإلباسه الخرق ، وخضوعه لقواعد الجماعة في الخطوات والزيارات ، كل هذا من شأنه أن يؤثر في نفسيته تأثيراً بالغا ، ويجعله أكثر قابلية

= ٩ - حزب الفتح (٢٩٢٨) خطوط ، دار الكتب المصرية ، تصوف وأخلاق

١٠ - رسائل محمد بن العربي ، ضمن مجموعة خطوط (٢٨٨) دار الكتب المصرية ، تصوف وأخلاق .

وهذا شرح على بعض أسرار وصولات ابن عربى عنها ما يلي :

١ - شرح الحزب الأكبر لابن عربى ، تأليف الشيخ سبلى بن محمد السورى هرامى الأندلسى خطوط (٢٧٢ م جامع) دار الكتب المصرية ، تصوف وأخلاق .

٢ - النور الأمل على النور المسمر بالنور الأمل محمد بن العربي تأليف الشيخ محمد القاتورى دار البشير ، طبع دمشق ١٣١٦ هـ .

٣ - شرح صلاة محمد بن العربي محمد بن عربى تأليف الشيخ عبد الله الشافعى المشقى ، ضمن مجموعة خطوط (١٥٢٨) ، (٢٢٧ م جامع) ، (٢٨٥ م جامع) ، دار الكتب المصرية ، تصوف وأخلاق .

٤ - شرح صلوات محمد بن العربي ، لم يلم مؤلفه ، خطوط (٢٥٨٣) دار الكتب المصرية ، تصوف وأخلاق .

٥ - شرح صلوات محمد بن العربي تأليف الصلاة محمد بن صر بن عبد الجليل الهمدانى ، خطوط (٢٩٩) جامع ، دار الكتب المصرية ، تصوف وأخلاق .

(١) الفتوحات المكية ٤ : ٤٤ ص ٧١ وما بعدها .

(٢) البرهان الأخر ٤ : ٢٤ .

لكل ما يوحى إليه به شيعة من مذاهب التصوف وآرائه .

واعتزال المريد في الخطوة على البحر الذي حبله ابن عربي له ، من شأنه أن يقضيه به إلى قطع صلة بالعالم الخارجي ليعيش في عالم مخلود من خفة الخالص ينطوي فيه على نفسه ، ولعل هذا هو السبب في أن بعض علماء النفس المحدثين ، الذين دوسوا ظاهرة التصوف ، يقررون أن شخصية الصوفي شخصية انطوائية (Introvert) (١) .

والمائل أيضاً فيما يذكره ابن عربي عن قواعد الخطوة ، يرى أن من أهمها أن لا تتلقى همة التخلّي بشيء غير الله ، فإن الخطوة غايتها عند التفرغ من الأكوان تماماً ، وهذا يعني مميزات أخرى أن يكف المريد في خطواته من جميع الأفكار المتعلقة بالعالم الخارجي ، أبداً كان موعها ، ليستبقى فكرة واحدة هي مشاعلة الله ، ولهذا يستخدم الأذكار على اختلاف أنواعها ليعينه هذا على عدم غلور فكرته .

ونضرب السالك الطريق للصوفي لفكرة واحدة بعينها تسيطر على شعوره تماماً ، شبه الحالة التي يسميها بعض علماء النفس المحدثين بوحدة الفكرة (Monoclisme) ، وهي حالة يقضي فيها عيال الشعور جلياً بحيث لا يبقى فيه إلا فكرة واحدة ذات مضمون بسيط ، وتشغل للنفس بحيث تحمى دون ظهور غير ما فيها بشكل مستمر (٢) .

ولا يخفى بعد ذلك أن لما يمدنيه المريد السالك من الجوع والسهر والصمت أثر كبيراً على قواه النفسية ، فصره أحياناً حالة هي أشبه بالقيوبة ، ولكنها في الوقت نفسه مصحوبة بلذة روحية لا يتركها إلا هو وحده .

Toulmin (R.) . An introduction to the psychology of religion. (١)
Cambridge 1926, pp. 226-227.

Lalande (A.) : Vocabulaire technique et critique de la psychologie. (٢)
L'œdipe, Art. « monoclisme ».

وقد فعل بعض شيوخ ابن عربي إلى ما تحلله الخطوات ، وما يكون فيها من جوع وصمت وسهر وذكر متواصل ، من قول بوحدة الوجود ، التي تنسب معها التفرقة بين العلم الخارجي وبين الله ، ومن هؤلاء الذهبي في كتابه « ميزان الاعتدال » حيث يقول ما نصه : « وما عتلى أن يحجى الذين (ابن عربي) تعتمد كتاباً ، ولكن أثرت فيه تلك الخطوات والخرق فساداً وحبالاً ، وطرف جنون . وصنف التصانيف في تصوف القلاسة وأهل الوحدة فقال أشياء منكرة ، عليها طائفة من العلماء مروياً ورواية ، وعليها طائفة من العلماء من إشارات المارفين ورموز السالكين ، وعليها طائفة من مشابهة القول ، وأن ظاهرها كفر وضلال ، وباطنها حق ومرفق ، وأنه صحيح في نفسه كبير القادر (١) » .

ومع أن كلام الذهبي فيه من التعامل ما فيه على ابن عربي ، إلا أن أهميته راجعة إلى أنه يربط بين آراء ابن عربي في التصوف وبين أثر الرياضات الصليبية التي كان يمارسها في حياته من الناحية السيكولوجية .

ولعل ابن تيمية كان أكثر توفيقاً من الذهبي في الإيالة ، من الناحية السيكولوجية ، عن الأوتباط الوثيق بين رياضات الصوفية من أصحاب الوحدة الوجود كإبن عربي ، وبين ملامحهم النظرية ، وذلك حين يقول ما نصه : « ولكن هذه الحال (حال الغيبة) تمرى كثيراً من السالكين ، يغيب أحلامهم عن شهود نفسه وغيره من المخلوقات ، وقد يسمون هذا غلبه واستبلاها ، وهذا تمام من شهود تلك المخلوقات ، لا أنها في أنفسها فيت . ومن هنا دخلت طائفة في الاعتماد والخلو ، فحلمهم قد يذكر الله حتى يظب على قلبه ذكر الله ، ويستغرق في ذلك ، فلا يبقى له متذكور مشهود لقلبه إلا الله (هنا هو عين ما يقرده ابن عربي ، ومر يك ذكره) ، ويعنى ذكره وشهوده لما سواه ، لميتهم أن الأشياء قد فئت ، وأن نفسه فئت ، حتى

(١) الذهبي : ميزان الاعتدال ، القاهرة ١٩٣٤ ، ج ١ ، ص ١٠٨ - ١٠٩ .

يتوهم أنه هو الله ، وأن الوجود هو الله (١) .

١٣ - مكانة ابن عربي كشيوخ الطريقة الأكبرية :

استطاع ابن عربي بما ألف وكتب أن يؤثر في طرق التصوف التي أصبحت تتأثر منه ملموس منقلبة المرسلين الذين يتقنون أسرار الطريق ، والتي انتقل اهتمامها من مجرد ضبط النفس من الوجهة الأخلاقية إلى التماس المعرفة الميتافيزيقية . وكان تأثير ابن عربي عظيماً للغاية إلى حد أنه تولى المشرق العربي إلى الأقاليم الفارسية والتركية ، فكان واضعاً على صوفيتها (٢) .

وقد عرف كثير من القدماء لابن عربي هذه المكانة باعتباره شيخاً مريئاً إلى جانب مكانته المسلم بها في مجال نظريات التصوف ، وحسبنا أن نذكر بعض شواهد من كلامهم تدل على ذلك :

وصفة المقرئ في « فتح القليب » قائلا : « والقالب عليه (أي على ابن عربي) طرق أهل الحقيقة ، وله قلم في الرياضة والمجاهدة ، وكلام على لسان أهل التصوف ، ووصفه غير واحد بالتقلم والمكانة من أهل هذا الشأن بالثمام والحجاز ، وله أصحاب وأتباع » (٣) .

ووصفه أحد معاصريه ، وهو كمال الدين أبو منصور غفر الأزدى في رسالة له قائلا : « ورأيت بلعشق الشيخ الإمام المولف الوحيد محيي الدين ابن العربي وكذلك من أكبر علماء الطرق ، جمع بين سائر العلوم الكسبية ، وما ذكر له من العلوم الوهية . ومثله شهيرة وتصانيفه كثيرة . وكان غلب عليه التوحيد علماً وخلقاً وحالاً ، لا يكثرث بالوجود مقبلاً كان أو معرضاً ، وله علماء أتباع أرباب مواجيد وتصانيف » (٤) .

(١) انظر الميرزا تقي: مجموعة الرسائل الكبرى ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ، ج ١ ، ص ١٥٤ .

(٢) غولد : Gibb (H.A.R.) : *Mohammedanism, an historical survey*, London 1963, pp. 148-149.

(٣) فتح القليب ، طبعة لمسة فريد رفاي ، ج ٢ ، ص ٩٧ .

(٤) فتح القليب ، ج ٢ ، ص ١٦٢-١١٤ .

وقال عنه شيخ الإسلام أبو يحيى زكريا الأنصاري رحمه الله تعالى: «قالوا له: ما هذا؟
الأكبرية: والحق أن طائفة ابن العربي كلهم أنصار، وكلامهم جار على
على اصطلاحهم كسائر الصوفية، وهو حقيقة عندهم في مراتبهم، وإن
اختار عدد غيرهم إلى التأييد (١)».

ويقول عنه الياقوت البغدادي: «وكم ربي رضي الله عنه من المريين
المارفين بالله» (٢).

ويقل الشمراني عن عبد الله بن الصبروزي أباي ماته: «والذي أقوله
والحققة، وأدين الله تعالى به، أن الشيخ محي الدين كان شيخ الطريقة،
حالا وعلماً، وإمام التحقيق حقيقة، وربما، وعي علوم المارفين فلا
واسيا» (٣).

ويقول الشمراني أيضاً عن مريد ابن عربي الآخمين عنه طريقته في
عصره ما نصه: «وكان أئمة عصره من علماء الشام ومكة كلهم يعضونه،
ويأخذون عنه، ويعنون أنفسهم في بحر علمه كلاً شيء» (٤).

وقال شيخ الإسلام الخواري: «وقد كان الشيخ محي الدين بالشام،
وجميع علمائها تردد عليه، ويعترفون له بجلالة القدر، وأنه أستاذ المحققين
من غير إنكار. وقد أقام بين أظهرهم نحواً من ثلاثين سنة يكفون مؤلفات
الشيخ وينقلونها بينهم» (٥).

وبما له دلالة في الإبانة من مكانة ابن عربي باعتباره شيخاً من شيوخ
الطرق، أن طرقاً أخرى — مع ما هو معروف عنها من الاعتدال والأخذ
بالنصوف السني الذي منه التزالي في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية —

(١) الجردان الأول، ص ١٤.

(٢) الجردان الأول، ص ٢٢.

(٣) الشمراني: البوقية، والجوامع في بيان عظمة الأكابر، القاهرة ١٣٠٥ هـ.

(٤) البوقية، والجوامع، ص ١٤١-١٤٢.

(٥) البوقية، والجوامع، ص ١٤٢.

كالشاذلية ، قد أظهروا احترامهم له كشيخ من شيوخ التربية الروحية . فقد أخذ ابن عطاء الله السكندري أحد أركان الطريقة الشاذلية بكثير من قواهد ابن عربي في السلوك كما مر ذكره ، وذكر المقرئ في « نفح الطيب » أن ابن عطاء الله السكندري كان يعظمه (١) .

ومن الشاذلية الذين أظهروا احترامهم لابن عربي أيضا ، الشيخ محمد المغربي الشاذلي أستاذ جلال الدين السيوطي العالم المصري المشهور ، وقد وصفه بأنه « مربي العارفين كما أن الحنيد مربي المريدين » (٢) .

ومنهم أيضا الشيخ أبو عبد الله القرري أستاذ الشيخ أحمد زروق القاسي (٣) وقد أظهر كثير من شيوخ الطرق الأخرى وأتباعهم احترامهم لابن عربي ، كالنقشبندية الذين وصفوه بأنه خاتم الأولياء المحمديين (٤) ، ونقلوا عنه كثيرا (٥) ، وكان منهم الملا عبد الرحمن الحامى المتوفى سنة ٨٩٨ هـ ، والذي درس « الفتوحات المكية » ، كما كتب شرحاً لفصوص الحكم (٦) . كذلك كان الخلوتية معظمين لابن عربي وآخذين بقواعده العملية في العزلة والخلوة ، كما سلف بيانه .

وقد حظى ابن عربي باحترام كبير من رجال الدين أصحاب النزعة الصوفية في العصر الحاضر ، ومن هؤلاء نذكر الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده (١٢٦٦ هـ - ١٣٢٣ هـ) رائد الإصلاح الديني في العصر الحاضر . فقد سلك الأستاذ الإمام طريق الصوفية (٧) ، ووصل فيها إلى درجة عالية ، وإن كان

(١) نفح الطيب ، ج ٧ ، ص ١٥٨ ، وانظر أيضاً البرهان الأزهر ، ص ١٥ .

(٢) اليواقيت والخواهر ، ص ١١ .

(٣) قواعد التصوف ، القاهرة ١٣١٨ هـ ، القاعة ٨٥ .

(٤) الأنوار القدسية في مناقب السادة النقشبندية ، ص ٧ ، ص ١٦١ .

(٥) الأنوار القدسية ، ص ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠٨ .

(٦) الأنوار القدسية ، ص ١٥٢ ، ١٥٣ .

(٧) أنظر في ذلك : السيد محمد رشيد رضا : تاريخ الأستاذ الإمام ، ج ١ ، ص ٢٠ وما بعدها ،

ص ١٠٦ وما بعدها ، ص ٩٢٧ وما بعدها .

قد أثر عدم إظهار أحواله فيها . وصلة الأستاذ الإمام بالتصوف في حاجة إلى مزيد من الدراسة والاستقصاء ، سواء في حياته الخاصة أو آرائه الإصلاحية ، خصوصاً وأنه قال للسيد رشيد رضا : « كل ما أنا فيه من نعمة في ديني أحمد الله تعالى فسيبها التصوف (١) » . ويعيننا هنا فقط أن نبين صلته الروحية بابن عربي ، ومكانته في نظره :

لا شك في أن الأستاذ الإمام كان من القلة المتحققة بفهم مذهب ابن عربي بناء على تنويع خاص أتاح له فهم مراميه ، فيقول السيد رشيد رضا عن ذلك : « وأما علوم التصوف فكان فيها (أى الشيخ محمد عبده) من الراسخين ، وقد قال لي : إنني أقرأ « الفتوحات المكية » كما أقرأ تاريخ ابن الأثير : لأن لغوامضها مفتاحاً من علمه لا يخفى عليه شيء منها (٢) » .

وكان الشيخ محمد عبده من المدافعين عن ابن عربي ، ويلتمس له ولأمثاله العذر فيما عبروا به عن أحوالهم بطريق الرمز . ويرى أن فهم أحوالهم من شأن الخاصة وحدهم وكان يقول إنه « ربما حصل لي شيء من ذلك وقتاً ما ، لكن هذا خاص بمن يحصل له ، لا يصح نقله لغيره بالعبارة ، ولا أن يكتبه ويدونه علماً » (٣) .

ومما يذكره الشيخ رشيد رضا أيضاً أن الأستاذ الإمام كان يقول إن التفسير المنسوب إلى الشيخ محيي الدين بن عربي هو للكاشاني الباطني (٤) . وهذا مما دافع به الشعراني أيضاً عن ابن عربي في مقدمة كتابه « البواقيت والجواهر » . وليس يبعد أن يكون الأستاذ الإمام قد تأثر بابن عربي في رسالة له صنفها « في وحلة الوجود » وهي بكل أسف من رسائله المفقودة ، وقد ذكر فيها مراتب الوجود وتعددتها من وجه ، ونظامها العام ووحدةها من وجه آخر (٥) .

(١) تاريخ الأستاذ الإمام ، ج ١ ص ٩٢٩ .

(٢) تاريخ الأستاذ الإمام ، ج ١ ص ١٠٣٢ ، ص ١٢٦ .

(٣) تاريخ الأستاذ الإمام ، ج ١ ص ٩٢٨ - ٩٢٩ .

(٤) تاريخ الأستاذ الإمام ، ج ١ ص ١١٦ .

(٥) تاريخ الأستاذ الإمام ، ج ١ ص ٧٧٧ .

ومن الغريب أن السيد محمد رشيد رضا - مع ما هو معروف عنه من نقده الشديد للصوفية وتمسكه بالاتجاه السلبي الذي يمثله ابن تيمية - ذكر لنا رؤيا منامية بعد وفاة الأستاذ الإمام بأيام ، جعلته يتذكر كلاماً لابن عربي في حال الصدق ومقام الصدق ، ولطرافتها تثبتها فيما يلي :

يقول الشيخ رشيد : « رأيت الأستاذ الإمام في النوم بعد موته بأيام ، فقال لي : إن الله تعالى أعطاني مقعد الصدق ، أوقال : إنني في مقعد الصدق . فتذكرت كلام الشيخ محي الدين بن عربي في مقام الصدق وحال الصدق ، ومنه أن صاحب حال الصدق يكون كثير الظهور بالولاية والكرامة ، كثير الدعوى بحق ، كعبد القادر الجيلاني ، وصاحب مقام الصدق أعلى وأكمل ، ويكون في الولاية مجهولاً لا يعرف ونكرة لا تتعرف ، كأبي السعود ابن الشبل تلميذ عبد القادر . وتذكرت جهل الناس بمقام الأستاذ الإمام في الولاية والعرفان احتجاجاً بمظهره الدنيوي ومعارفه الكونية عن مرتبته الروحية ومعارفه اللدنية ، واستيقظت وعلى لساني قوله تعالى : « إن المقيمين في جنات ونهر ، في مقعد صدق عند مليك مقتدر » (١) .

ومع أن هذه مجرد رؤيا منامية ، إلا أنها ذات دلالة صوفية عميقة بالنسبة لمقام الأستاذ الإمام ، وبالنسبة إلى الشيخ رشيد رضا الذي أصبح مؤمناً بعمق كلام ابن عربي في التمييز بين مقامات السلوك وأحواله الروحية . وشهادة الشيخ رشيد رضا لابن عربي في هذا الموضع على هذا النحو لها قوتها في الإبانة عن مكانة ابن عربي كشيخ مربٍ ، خصوصاً وأنها صادرة عن عالم سلبي النزعة يظن به أنه خصم للصوفية ، خصوصاً المتفلسفين منهم كإبن عربي .

١٤ - أتباع الأكرية :

معلوماتنا عن أتباع الطريقة الأكرية في عصر ابن عربي وبعد وفاته قليلة للغاية ، فلم يتعرض أحد من القدماء ولا المحدثين لذكر شيء مفصل عنهم ،

(١) تاريخ الأستاذ الإمام ، ج ١ ، ص ٩٥٩ .

كما لم يتعرض أحد لذكر المتأخرين منهم وأسانيدهم المتصلة بابن عربي ، وقد وقفنا على شيء يسير من أخبار أولئك الأتباع بمحض الصدفة حين ورد ذكرهم في كتب ابن عربي نفسه ، أوفى بعض مصادر المتأخرين من أصحاب الطرق . ونأمل أن تنهياً لنا في المستقبل معرفة شيء أكثر عنهم ، بالتنقيب في بعض المخطوطات التي يحتمل أن تكون قد عرضت لهم ، ولصلتهم بشيخهم .

فمن عرفنا أخذهم عن ابن عربي تلميذه صدر الدين القونوي المتوفى سنة ٦٧٢ هـ (١) ، والذي أصبحت له بعد ابن عربي مكانة بارزة في طريقة شيخه ، وكان ابن عربي قد تزوج بوالدته ، فهو ربيه وابن عربي أبوه المعنوي (٢) . وكان صدر الدين القونوي من الصوفية القائلين بوحدة الوجود . وعنى ابن تيمية بالرد عليه كما رد على شيخه ابن عربي (٣) . وهو أستاذ عفيف الدين التلمساني الشاعر والصوفي المتفلسف . وقد جاء صدر الدين إلى مصر مبشراً بطريقة ابن عربي فيما يبدو ، والتقى فيها بالشاذلي ، وتبادل معه الكلام في حقائق التصوف ، على نحو ما يذكر ابن عياد الشاذلي قائلاً : « ولما قدم الشيخ القونوي تلميذ ابن عربي إلى الديار المصرية اجتمع بالشيخ أبي الحسن (الشاذلي) وتكلم بحضرته بعلوم كثيرة ، والشيخ مطرق ، إلى أن استوفى الشيخ صدر الدين كلامه ، فرفع الشيخ أبو الحسن رأسه ، وقال : أخبرني أين قطب الزمان اليوم ، ومن هو صديقه ، وما علومه ؟ فقال : فسكت الشيخ صدر الدين ، ولم يرد جواباً (٤) » .

وتروى لنا بعض المصادر أنه لما جاء إلى مصر في صحبة تلميذه عفيف الدين التلمساني ، التقيا فيها بعبد الحق بن سبعين ، على نحو ما يذكر المناوي في الكواكب الدرية قائلاً : « والعفيف التلمساني الذكي الحاذق المنطق تلميذ

(١) انظر ترجمته في طبقات الشعراني ، ج ٢ ، ص ١٧٧ .

(٢) البرهان الأزهري ، ص ٥ .

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ١ ، ص ٦٦ - ٦٧ ، ص ١٧٧ .

(٤) ابن عياد الشاذلي : المفاخر العلية في المآثر الشاذلية ، طبع مصر ١٢٧٢ هـ ، ص ٤٧ - ٤٨ .

القونوى . فإنه لما قدم شيخه القونوى رسولاً إلى مصر اجتمع به ابن سبعين لما قدم من المغرب (كان ذلك حوالى سنة ٦٤٨ هـ أو بعدها كما أثبتناه فى رسالتنا للدكتوراه) وكان التلمسانى مع شيخه القونوى . قالوا لابن سبعين : كيف وجدته (أى القونوى) بعين علم التوحيد ؟ فقال : إنه من المحققين لكن معه شاب أحذق منه وهو العفيف التلمسانى (١) .

ومما يؤسف له أن آراء كل من صدر الدين القونوى وتلميذه العفيف التلمسانى لا تزال مجهولة إلى الآن ، لأن مصنفاتهما لا تزال مخطوطة .

وقد وقفنا لصدر الدين القونوى على شرح على « فصوص الحكم » لابن عربى عنوانه « الفكوك على الفصوص » (٢) ، وعلى مصنف له عنوانه « مفتاح الغيوب » (٣) ، وعلى آخر عنوانه « رسالة التوجه الأعلى فى السلوك » اقتبس الكمشخانوى شيئاً منه فى كتابه « جامع الأصول » (٤) .

أما العفيف التلمسانى فله ديوان شعر لا يزال مخطوطاً أيضاً (٥) .

ومن أتباع ابن عربى شخص يعرف بأبى العلم يسن ، ورد ذكره فى كتاب « لطائف المتن » لابن عطاء الله السكندرى ، وقال عنه ابن عطاء الله إنه اتصل بالشاذلى فى مجلس الشيخ عز الدين بن عبد السلام (٦) .

وقد أخذ عن ابن عربى كذلك طائفة من المريدين لا نعرف عنهم إلا قليلاً ،

(١) المناوى: الكواكب الدرية ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ٢٦٠ تاريخ

ورقة ٢٣١ ب .

(٢) له نسخة خطية بالمكتبة الظاهرية بدمشق رقم ١٠ تصوف ، ولها صورة فوتوغرافية بمعهد

مخطوطات جامعة الدول العربية (الفهرس رقم ٣٢٥ تصوف وآداب شرعية) .

(٣) له نسخة خطية بمكتبة خزينة رقم ١٢٧٤ ، ولها صورة فوتوغرافية بمعهد مخطوطات جامعة

الدول العربية (الفهرس رقم ٤٩٤ تصوف وآداب شرعية) .

(٤) جامع الأصول ، ص ١٦٠ .

(٥) له نسخة خطية بمكتبة الإسكروپال بأسبانيا ، رقم ٣٨٥ .

(٦) لطائف المتن ، ص ٤٣ .

منهم عبد الله بن بدر الحبشي الخادم (١) ، ومحمد بن خالد الصدقي ، اللذين
أهدى ابن عربي إليهما كتابه « حلية الأبدال » على نحو ما يذكر ابن عربي
نفسه في كتابه « الفتوحات المكية » (٢) .

ومن أتباع ابن عربي كذلك اسماعيل بن سودكين الذي سأل هو وبدر
الحبشي أستاذهما أن يكتب لهما شرحا لديوانه « ترجمان الأشواق » لأنهما علما
أن بعض الفقهاء في مدينة حلب ينكرون أن يكون ذلك الديوان منظوميا على
جقائق في التصوف ، وأنهما شيخهما بأنه لما أراد ألا ينسب إليه مثل هذا
الغزل والتشبيب الصريح ، تستر وادّعى أنه في الأسرار الإلهية (٣) .

ومن تلمذوا على ابن عربي وأجازهم بإجازته كذلك الملك المظفر بهاء الدين
غازي بن الملك العادل أبي بكر بن أيوب حاكم دمشق ، وأولاده من بعده .
وقد ذكر ابن عربي في هذه الإجازة أسماء شيوخه ومسومعاته وأسماء مصنفاته (٤) ،
وكانت علاقة هذا الملك به كعلاقة المريد بشيخه .

ومن أجازهم ابن عربي كذلك الحافظ البرزلي ، فقد رأى الفيروز آبادي
إجازة ابن عربي للبرزلي بخط ابن عربي نفسه على حواشي « الفتوحات المكية »
بمدينة قونية (٥) .

(١) وقفنا له على مصنف عنوانه « الإنباه على طريق الله » وهو ما سمعنا من شيخه في هذا
الموضوع ، له نسخة خطية بمكتبة أمانة رقم ١٢٧٤ ، وله صورة فوتوغرافية بمعهد المخطوطات بجامعة
الدول العربية (الفهرس رقم ٥٠ تصوف وآداب شرعية) .

(٢) الفتوحات المكية ، ج ٢ ، ص ٢٤١ .

(٣) الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ٧٣٦ .

(٤) تاريخ هذه الإجازة غرة المحرم ٦٣٢ هـ (١٢٣٤ م) وانظر عنها :
Brockelmann : G.A.I., I, 571.

المقرئ : فتح الطيب ، ج ٧ ، ص ٩٩ وما بعدها ، الكتاني : فهرس الفهارس ، ج ١ ،
ص ٢٣٣ - ٢٣٤ ، وقد أخطأ الشعراني في قوله إنها إجازة لملك الظاهر بيبرس (كنا) صاحب
حلب (اليواقيت والجواهر ، ج ١ ، ص ١٠) . وقد ذكرها النبهاني بنصها في كتابه جامع كرامات
الاولياء ، ص ١٢١ - ١٢٢ .

(٥) اليواقيت والجواهر ، ج ١ ، ص ١٠ .

وقد أعجب بابن عربي علماء وصوفية كثيرون في عصره وبعد وفاته ، ولكنهم لا يعتبرون من أتباعه المتصلين إليه بالسند على حد مصطلح أصحاب الطرق ، وإنما هم من تلاميذه المتأثرين بأرائه في التصوف ، والمدافعين عنها ضد هجمات الفقهاء . نذكر من هؤلاء مجد الدين الفيروز آبادي ، وسراج الدين الخزومي ، وسبط بن الخوزي ، وصلاح الدين الصفدي ، وقطب الدين الشيرازي ، والشيخ مؤيد الدين الجخندي ، ونصر المنبجي (١) ، ومحيي الدين النوى ، وجلال الدين السيوطي ، والياقبي انبئي ، والشعراني وعبد الغني النابلسي (٢) ، والشيخ ابراهيم بن عبد الله الحكاري البغدادي (٣) ، والشيخ عمر حفيد الشهابي أحمد العطار (٤) ، وكثيرون غيرهم . وقد عرض الشعراني في كتابه « اليواقيت والجواهر » لآراء بعضهم في ابن عربي ، كما ذكر مصنفات بعضهم في الرد على خصومه (٥) .

واستمرت طريقة ابن عربي المعروفة بالأكبرية جيلاً بعد جيل إلى أن جاء القرن الثالث عشر الهجري ، فوجدنا من أبرز أتباعها فيه الشيخ أحمد بن سليمان بن عثمان الطرابلسي الأروادي الخالدي النقشبندی الأحمدي الأكبر (٦) ، أحد صوفية الشام ، تلميذ الشيخ خالد ضياء الدين النقشبندی المتوفى سنة ١٢٤٢ هـ (٧) ، وقد زاد على شيخه بأربعين طريقة . وقد قال عنه صاحب « الحديقة الندية » عند الكلام على خلفاء الشيخ خالد : « ومنهم العالم

(١) كانت له زاوية بمصر ، وكان من المدافعين عن ابن عربي ، ومن أشد الناس في الرد على خصومه وخاصة ابن تيمية (المقريزي خطط ، ج ٤ ، ص ٣٠٠) .

(٢) كان الشيخ عبد الغني النابلسي المتوفى سنة ١١٤٢ هـ من شراح ابن عربي ولكنه - تصديقاً لما نقول كان مسمى إلى الطريقتين القادرية والنقشبندية ، ولم يكن مسمى إلى الأكبرية (ديوان الحقائق ومجموع الرقائق للنابلسي ، القاهرة ١٣٠٦ هـ ، ص ١٢) .

(٣) له كتاب عنوانه « مناقب ابن عربي » وهو مطبوع .

(٤) له كتاب عنوانه « الفتح المبين في رد اعتراض المعارض على محي الدين » وهو مطبوع .

(٥) اليواقيت والجواهر ، ج ١ ، ص ١١ - ١٢ .

(٦) أنظر ترجمته في الأنوار القلمية في مناقب السادة النقشبندية ، ص ٢٦٣ - ٢٦٤ .

(٧) له ترجمة مطولة في الأنوار القلمية ، من ص ٢٢٤ إلى ص ٢٦٣ .

العلامة ، والمرشد الكامل الهامة ، والعارف الصمغاني ، والميكل النوراني ،
 الراوي بياض ممدوح خليل المصاوي ، الشيخ أحمد بن سليمان بن هيثم الطرابلسي
 الأروادي . فإنه رحل إلى مولانا الشيخ خالد قلبي الله مره بعد حوله بدمشق
 الشام ، وسلك على يديه الطريقة التتشنينية حتى أذن له بالإرشاد ، وأمر له
 بالخلقة المطلقة . وعلى ما فهم في قصيدته الرائية أنه خاتم الخلفاء الخالدية
 بوأهم الله الرضوان في البكرة والعشية . وقد اشتهر بالولاية والعلوم والديانة
 والحلم . كان قلبي الله مره شاعراً فاضلاً وأديباً كمالاً ، له تاريخ كبير
 وألفية في علوم الأدب ، وله تثير المسبوك في نهاية السلوك ، وله مرآة
 العرفان ، وله رسالة في الخلوة ، وله أرواد وصلوات ، وله تأليف كثيرة
 مقبلة تريد على المائة ، كما أثبت بخط يده (١) .

وقد توفي الشيخ أحمد بن سليمان الطرابلسي بطرابلس الشام سنة ١٢٧٥ هـ
 ودفن بمسجد هناك يعرف بمسجد النبلاء لصيق حائطه للقبلى . وكان له أتباع
 كثيرون (٢) .

وكان من علة المتأخرين من أرباب الطرق الصوفية تلقى أكثر من
 طريقة صوفية واحدة ، فبعد أن كان الشيخ أحمد بن سليمان متسباً إلى
 التتشنينة وغيرها على النحو الذى رأينا ، نجده يأتى إلى مصر ويتلقى الطريقة
 الأكبرية فيها على بعض شيوخها المصريين ، ويستحب بذلك بالسند إلى يحيى الدين
 ابن عربى ، ثم يؤلف رسالة خاصة في آداب الطريقة الأكبرية ، وهى الرسالة
 التى جعل عنوانها « النور المظهر في طريقة سيدى الشيخ الأكبر » .

وقد بين لنا أن هذه الطريقة الأكبرية بمصر قلائد : « واستمرت (الطريقة
 الأكبرية) كذلك إلى أن وصلت إلى من مير انقاص على يد الولي الزاهد
 الناسك الصالح العابد سيدى الشيخ على حكنشى البولاى المتصرف الآن بامانة
 في الإقليم المصرى . وقد قام مقام سيدى الشيخ مصطفى المنادى ، فسألنى عن

(١) الأثران القصصية ، ص ٢٦٢ - ٢٦١ .

(٢) الأثران القصصية ، ص ٢٦٤ .

مسائل من تلك الكتب (لعله يقصد كتب ابن عربي) لوهم رضى الله عنه أنه توقع بها ، فأجبه بالصواب بجلد مؤلفها ، فأمر لي بكتابتها ، فكتبها والله وليّ دفعها (١) .

ويستفاد من هذا الكلام أن الطريقة الأكرية كانت موجودة بمصر في القرن الثالث عشر الهجري ، وكان أبرز ممثلها هما الشيخ مصطفى النادى وتلميذه الشيخ علي حكنشى البولاقى (٢) .

ولربط الشيخ أحمد بن سليمان منذ ذلك الحين بالشيخ يحيى الدين بن عربي ارتباطاً بالمسند فسمى نفسه بالأكرى ، كما صولنا من ارتباطه الروحي الوثيق بابن عربي قائلا : « يقول السيد التقدير إلى رحمة ربه العليان ، أحمد الخالصى التتشنبى الأحمدى الأكرى بن سليمان : قد رأتى بعض الحفاظ للقرآن من المصلحة الذين هم أعيان الأعيان أن حضرة سيدى الشيخ الأكبر قدس اقتضالى سره الآخرى حضرة القهوانية (٣) الصادقة الواقعة المحقة ، يتوجه إلى ، وقد أصبحت ذلك فسمى ، فألفت هذه الرسالة (يقصد رسالة التور المظهر) في طريقته العلية الأكرية (٤) . وهو يقول كذلك : « فلما حصل التوجه من الشيخ الأكبر في طريقته العلية أيرزت من معانيها في هذه الرسالة ليسمع بها البرية . وهو أخذنا عن التفسير عليه السلام ، وهو أخذنا عن المصطفى سيد الأنام ، ففى طريقة العلوم القدسية التى نالها حضرة سيدى الإمام على كرم الله وجهه عن المصطفى صلى الله عليه وسلم العلوم الباطنية (٥) »

وقد تلقى الطريقة الأكرية عن الشيخ أحمد بن سليمان ، طائفة من

(١) فيريد الظاهر ، ص ٤ - ٥ .

(٢) لم نستطع بكل أسف العثور على ترجمة لى عنها .

(٣) في اصطلاحات محير الدين في عرف الزوائد في القوسات للكنية : « بيهوانية خطاب

الحق بطريق الكائنات في عالم الال » .

(٤) فيريد الظاهر ، ص ٢ - ٣ .

(٥) فيريد الظاهر ، ص ٥ .

الربيعي . عرفنا منهم على المنبر ، وعن علي المنبر هذا أنجلاها الشيخ أبو عبد الله محمد أمين السمرجلاني المسمى إمام وخطيب جامع السنجق . فقد ذكر السمرجلاني في منظومة له (طبعت بالشام سنة ١٣١٩ هـ) حوائجها عقود الأساتيد (١) هـ سنده المتصل بابن عربي ، وقد أشار إليه الكنتلي قائلا ، « وروى الطريقة الأكبرية عن علي المنبر ، عن أحمد بن سليمان الأروادي (٢) » ، وتأتي الطريقة الأكبرية أيضا عن الشيخ أحمد بن سليمان ، الشيخ أحمد ابن مصطفى بن عبد الرحمن صبياء الدين الكشخانوي (٣) ، ولدي كشخانه في تركيا سنة ١٢٢٧ هـ (١٨١٢ م) ، وتعلم بالآستانة ، وتوفي بها في سنة ١٣١١ هـ (١٨٩٣ م) . وهو عالم بالحديث والتصوف ، جاء إلى مصر ، ولا تعلم سنة هجرة إليها على وجه التحديد ، وإن كنا نعرف أنه كان موجودا بها سنة ١٢٩٣ هـ ، وأنه أقام بمصر ثلاث سنين . وله نحو خمسين مصنفا ، منها « جامع الأصول » ، وكانت له مطبعة طبع بها كتب السنة وتورع على فقراء العلماء مجاة ، وأنشأ ثلاث مكتبات لمطالعة الجمهور في بلاده .

وقد عني الكشخانوي بجميع آداب الطريقة الأكبرية ، وضمن كتابه شيئا منها أخذ معظمه من رسالة أستاذه « الثور المظهور » - كما بين لنا تلميذه من شيخه كل طريقة ، ومنها الطريقة الأكبرية (٤) .

وكان الكشخانوي من المعجبين بابن عربي إعجابا كبيرا فقد كان يصفه دائما بأنه « حتمت به الولاية المخصوصة (٥) » . واعتبر أن ابن عربي

(١) الكنتلي : فهرس الفهارس ، ص ٢٤١ .

(٢) الكنتلي : فهرس الفهارس ، ص ٢٤٢ .

(٣) النظر ترتيبه في : دكي محمد مجاهد : الأعلام الشرقية في المائة الرابعة عشرة المصرية ، القاهرة ١٣٦٨ هـ = ١٩٤٨ م ، ص ٧٨ ، أساعيل الباباني : إرشاح المكتون في النيل على كتف القنود ، استانبول ١٩٤٨ م ، ج ١ ، ص ٥٤٦ ، الأنوار القسمة ، ص ٢٦١ - ٢٦٥ .

(٤) جامع الأصول ، ج ٢ ، ص ١٠٨ .

(٥) جامع الأصول ، ص ٧٧ .

له خصوصية معينة بين شيوخ الطرق الصوفية للكبار هي الإكمال والعرفان على نحو ما بين من قوله : « اعلم أن لكل الأولياء خصوصية وهدى في الحياة والمساكن ، كتقش الحقيقة والإلقاء في بحر الرحمة وفتناء والاستغراق لثاء تشبهي محمد بهاء الدين ، وقوة التصرف والإمداد لمبدأ القادر الخلاق ، وقوة العلم والواردات لملى إلى الحسن الشاذل ، وخرق العادة والتفتة لحصرة أحمد الرفاعي ، والرحم والمصطف السيد أحمد البدوي ، والسقاء والكرامة لإبراهيم المصوق ، والعرفان والإكمال للشيخ الأكبر ، والمهبة والشفقة محمد جلال الدين الرومي ، والفتية والمحر للإمام السهوردي ، والرياضة والأوامية للشيخ خضر يحيى ، والفوجد والخلبات لنجم الدين الكبري » (١) وقد أعطى الكشمشخاوي الطريقة الأكبرية مصر في أواخر القرن المجري الماضي ، فكان له خطاء كثيرون ، وأعظم من مرى إليهم من نسبته الشيخ جوده إبراهيم (٢) ، أحد الصوفية المصريين الذين عاشوا في أواخر القرن الماضي وألحقه صف هذا القرن. ولد سنة ١٢٦٤ هـ بالعزبة ، إحدى قرى مركز منيا القمح بمحافظة الشرقية ، ودرس بالأزهر الشريف ، وتلقى طرقاً صوفية كالخلوتية والشاذلية عن بعض شيوخ مصر . ولما وفد الشيخ أحمد صياء الدين الكشمشخاوي إلى مصر تلقى عنه الشيخ جودة فيما تلقى من طرق ، الطريقة الأكبرية (٣) (على عادة بعض المتأخرين من الصوفية في تلقى أكثر من طريقة صوفية ولمحة في وقت واحد) ، ثم وأذن له بتلقي الذكر وإعطاء المهود في جميع الطرق التي تتقاهما عنه ومنها الأكبرية (٤) .

وقد تلقى الشيخ جودة بعد سنة ١٣٤٤ هـ (٥) ، وقد لى كتاب هذه

(١) جامع الأصول ، ص ٩٠ .

(٢) فخر في ترجمته : الأنوار القدسية ، ص ٢٦٥ - ٢٦٩ .

(٣) الأنوار القدسية ، ص ٢٦٧ .

(٤) الأنوار القدسية ، ص ٢٦٧ .

(٥) استحييتنا فلك من أن الشيخ زين السهرقي حين طبع كتابه « الأنوار القدسية » سنة

١٣٤٤ هـ كان الشيخ جودة لا يزال على قيد الحياة (الأنوار القدسية ، ص ٢٧٩)

السلطان بجم تلاميذه من الصوفية وعلماء الأزهر ، ويقوم على طريقته الآن
تجمله الشيخ عيسى جونة ، ولطريقته أتباع كثيرون إلى الآن ، خصوصا في
الشرقية .

فإننا تبين ذلك عرفنا أن طريقة ابن عربي الأكبيرة قد كتب لها الاستمرار
في الوجود إلى العصر الحاضر .

١٥ - لماذا لم تنتشر الطريقة الأكبيرة انتشارا واسعا ؟

لعله من الملاحظ الآن أن الطريقة الأكبيرة لم تنتشر في عهد صاحبها ،
ولا بعد وفاته الانتشار الواسع بين جماهير الناس كما انتشرت طرق صوفية
أخرى معاصرة لها أولا ، كطريقته كالغفارية والرفاعية والقشالدية والأحملية
والبحرانية (طريقة إبراهيم النعشوقي)^(١) ، ولما كانت حظ أفراد قلائد .
وقد حاول أحمد بن سليمان الخالدي التقبيل الأكبيري تطليل ذلك قائلا :
« وأعلم أن سيدى الشيخ ، قلص مره ، صاحب طريقة بالاستقلال لدى
أهل الخفايا كنية أصحاب الطرائق . وسبب علم لشهارة علمه إظهار
كتبها ، فقد تلقنها الأفراد من الرجال ، وأهل الخصوصيات من الأبدال ،
ولم يظهروا كتبها إلا لخواص »^(٢) .

والواقع أن ما يذكره الشيخ أحمد بن سليمان صحيح ، فإن أصول
طريقة الأكبيرة مبنية في كتب ابن عربي التي يوصف مصطلحها بالرمزية ،
ويصعب على كثير من الناس فهمها أو إدراك مرادها ، فهي بهذا من شأن
الخاصة وحدهم ، وهنا أحد أسباب عدم انتشارها بين جماهير الناس .

إلا أن هناك سببا آخر أهم في رأينا ، وهو الذي حال أساسا بين الطريقة
الأكبيرة وبين انتشارها على المستوى الجماهيري . وأعني بهذا سبب ما أثاره

(١) لثقة كتابنا : ابن حنبل في السير : ص ٢٢ - ٢٤ .

(٢) لثقة لثقة ، ص ٢٠ - ٢١ .

عصوم ابن عربي من الفقهاء ، في حياته وبعد مماته ، وعلى مر القرون ، من تشكيكه حول عقيدته .

وكان من أخصه هؤلاء العصوم الشيخ نبي الدين بن تيمية الخواري سنة ٧٢٨ هـ ، والذي لم يهاجم عقيدة ابن عربي قط ، وإنما هاجم أتباعه أشد الهجوم ، وصرف إبان إقامته بمصر كثيراً منهم عن طريقة أستاذهم . وقد عرفنا ذلك من كلام لأخي ابن تيمية أورده ابن الأثير قاتلاً : « إن الأخ الكريم (يقصد أئمة ابن تيمية) قد نزل بالشر المبرور على نية الرباط . . . واتضح أنه وجد بالإسكندرية إبليس قد باض وأفرخ وأصل فيها فرق البهائية (١) والقرية (أتباع ابن عربي) ، فمروا الله بقلوبهم عليهم سلمهم ، وشنت جموعهم شرهم ، وهناك أستاذهم ، وقضجهم ، واستتاب جماعة كثيرة منهم ، وتوبد وبيساً من رؤسائهم (٢) » .

ويبدو لنا أن الحملات المستمرة على ابن عربي من جانب فقهاء آخرين غير ابن تيمية ، كالباقلي ، ومحمد بن عبد الوهاب ، ومحمود شكري الألويسي ، وغيرهم ممن لم نألفهم في الهجوم على فلاسفة الصوفية ، كان لها أيضاً أثر واضح في اضمحلال شأن الطريقة الأكبرية قديماً وحديثاً ، فلم تستمر لذلك إلا في أقصى نطاق .

على أنه ليس ببعيد أن يكون قد انتهى للطريقة الأكبرية في صمود عقيدة أتباع كثيرين ، ولكنهم كانوا يؤثرون التسرع والامتناع خوف اتهامهم في عقيدتهم ، فلم تستمر لذلك من الوقوف على أي أثر لهم .

(١) السجيلة هي الطريقة المسوية للسوي للتصوف عبد الحق بن سبعين المرسي المرقطه
ص ٢٦٩ . . . ويقال إنه لشعري أحد تلاميذ ابن سبعين ذكر ابن عربي في هذا شعره جده
هاريه انظر

Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en
Mésopotamie (٢) .
Paris de l'Est, Paris 1960, pp. 139-140.

(٢) السجيلة والهاية ، ص ١١٤ ، ص ٢٩ - ٥٠ .

مهما يكن من شيء فقد استطاع ابن عربي : رغم ضراوة التحلات التي
وجهه إليه في حياته ، وبعد مماته ، أن يجيأ على مر الصور بأرائه وتوجيهاته
الروحية في السلوك الصوفي ، وأن ينجح في أن يخلد ذكره كصوفي مرب
برسامة طريقته التي كتب لها البقاء في العلم الإسلامي منذ القرن السابع
المجهرى إلى العصر الحاضر . وهذا مما لم ينهأ لكثير من مفكرى الإسلام
وصوفيته وفلاسفته الكبار ، وهو من دلائل عظمة شخصيته ، إن لم يكن
أكثرها في الدلالة عليها .

الفصل الثالث عشر

JEN 'ARAB IN THE PERSIAN SPEAKING WORLD

By

SAYYED HUSSEIN NASH

Ibn 'Arabi in the Persian Speaking World

by

Sayyed Hossein Nasr

On this occasion when the writings and doctrines of the great master of Islamic gnosis, Shaikh al-Akbar Muhyi al-Din ibn 'Arabi, are being celebrated it must be remembered that his influence was so widespread and praised throughout the Islamic world that within a century of his death his doctrines were being discussed in the centers of Sufism from the Atlantic to Central Asia and India. And even the spread of Islam into what is today Indonesia is connected with Sufi orders closely associated with the doctrines of the master from Murcia.

In the Persian speaking world the teachings of Ibn 'Arabi found a most suitable soil for later growth. It was here that his doctrines not only transformed the language of doctrinal Sufism but also penetrated into theology and philosophy (*hikmah*). For seven centuries generations of sages and saints have commented upon his works and to this day his masterpiece, the *Fusus al-hikam* (or *Beacons of Wisdom*) (1) is taught in traditional religious circles as well as in the gatherings of the Sufis and gnostics. (2)

The spread of the teachings of Ibn 'Arabi in the Persian speaking world, particularly in Persia itself, (3) can be best studied by dividing those who were influenced by him into several distinct categories. There are first of all the well known Sufis themselves, most of them also master of the Persian language, in whose elements of the teaching of Muhyi al-Din can be seen in various forms. The greatest Sufi poet of the Persian language, Jalal al-Din Rumi, is already connected to Ibn 'Arabi through Sadr al-Din al-Qunawi who was the disciple

of the latter and friend and close associate of the former. Some have called the *Mashnavi*, the *Furūdih* in Persian verse. There is no doubt that there are domains in which there is close association between these two towering masters of Islamic gnosis. But also it must be remembered that Rūmī represents yet another facet and form of Sufism that is complementary to the approach and particular form of the Sufism of Ibn 'Arabi rather than being simply its derivative.

After Rūmī other well-known Sufi authors like 'Asīf Nāmī and Sa'īd al-Dīn Hamīyah, although belonging to the Central Asian school of Najm al-Dīn Kubrā, likewise display their profound debt to the doctrinal expositions of Shāikh al-Akbar. Even 'Alī' al-Dawlah Simnānī who criticized some of Ibn 'Arabi's formulations was influenced by him. (4) Likewise, amidst the outstanding Sufi poets of this period, while some like Hafiz and Sa'īfī followed the classical imagery and language of Saadī, 'Attār and Rūmī or added new dimensions within the same framework and used a symbolic language of the same form, others turned to the teachings of Ibn 'Arabi which they expounded in exquisite Persian poetry or prose. The *Lam'at* of Fakhr al-Dīn, 'Arāqī, a disciple of adal-Dīn Qunavī, especially as commented by Jāmī in his *Ansh* "as al-latā'if" is a perfect example as are also the poems of Awhad al-Dīn Kirmānī and the *Gulsham-i rūz* (the Secret Rose Garden) of Mahmūd Shabīrī. This work contains the synopsis of all Sufi doctrine as expounded by Muhyī al-Dīn in verses of celestial beauty that have become the common heritage of all Persian speaking people. Likewise, the best known commentator upon the *Gulsham-i rūz*, Shāikh Muhammad Lāhijī the founder of the Nūrbaḡhī Sufi order, was himself deeply influenced by Shāikh al-Akbar. Another great master of Sufism in Persia, Shākh Ni-'matullāh Walī, the founder of the Ni-'matullāh order which is the most widespread order in Persia today, rendered the *Furūdih* into Persian. He also translated the verses of the *Peḡsh* into Persian poetry and commented upon them. Shākh Ni-'matullāh confesses openly his affiliation with Ibn 'Arabi in these verses:

The words of the *Peḡsh* set in our heart like a jewel, in its station.

It reached him from the Prophet of God and from him (Ibn 'Arabi's) spirit becomes attached to us.» (5) No clearer indication is needed to demonstrate the profound nexus between Ibn 'Arabi and the most influential Sufi master in the later history of Persia.

To the same genre of Sufi poets and masters belongs the great poet 'Abul al-Bahān Jāmi who did so much to spread the teachings of Ibn 'Arabi. (6) Through commentaries upon the works of Shaikh al-Akbar, the composition of original works based on his doctrinal teachings and his own independent poetry and prose compositions he exerted an immense influence upon his contemporaries and later generations of Persian speaking Sufis. His example has been followed by many a later poet such as Sa'ib-i Isfahāni, an outstanding Sufi poet of only two generations ago who was deeply versed in the *Fusus* and the writings of Sadr al-Dīn al-Qunawī and also composed some of the finest Sufi poetry of the last century.

A second category of those influenced by Ibn 'Arabi are the Shi'ite theologians who by incorporating the teachings of Ibn 'Arabi into the structure of Twelve-Imam Shi'ism prepared the ground for the intellectual synthesis of the Safavid period when Persia became Shi'ite. The whole relation between the doctrines of Ibn 'Arabi and Shi'ite grows into which it became integrated so readily bears close investigation. (7) Soon after the propagation of his teachings, Ibn 'Arabi gained followers among Shi'ite theologians and mystics such as Seyyid Hādjar 'Arāfī who even wrote a commentary upon the *Fusus* (8). Ibn Turkah, whose *Taswīd al-qawā'id* is an introduction to the *Fusus* and Ibn 'Abī Jamāl who in his *Kitāb al-taswīl* reflects many of Shaikh al-Akbar's doctrines.

One must also remember the influence of Ibn 'Arabi on Isma'ilī authors many of whom wrote in Persian although their later home was to become India. To this day the most widely read commentary upon the Quran among Isma'ilis is that of Ibn 'Arabi who is curiously enough considered by many Isma'ilis to be one of them. The whole group of Isma'ilī authors writing in Persian in the 7th and 8th centuries A.H. and until Isma'ilism went underground in Persia

comprise one of the most noteworthy and curious extensions of the teachings of Ibn 'Arabi within the world of Islam.

With the advent of the Safavids a renaissance took place in Islamic philosophy in Persia the highlight of which is the appearance of Sadr al-Din Shīrāzi or Mullā Sadra. Combining the tenets of Peripatetic philosophy and *ishraqi* or Illuminationist theosophy with the gnostic doctrines (*irfān*) of Ibn 'Arabi, this great sage was able to create a new intellectual perspective and a school that survives to this day in Persia. (9) Mullā Sadra was deeply impregnated with the teachings of Ibn 'Arabi and his chief work, the *Asfār*, is replete with quotations from the *Fusus* and *Mishkāt* and reflects, especially in doctrines concerned with the faculties of the soul and eschatology, the teachings of Shaikh al-Akbar.

It would not be too much to say that in most circles, especially the official religious schools, it has been mostly through the works of Mullā Sadra and his disciples like Mullā 'Alī Nā'ī, Hajjī Mullā Hādī Sabziwāri, and Mullā 'Alī Zamīnī that Ibn 'Arabi's doctrines have come to be known in Persia during the past few centuries. The role of Ibn 'Arabi in the creation of this important school of *hikmah* is yet another and in fact one of the most significant aspects of his influence in the Persian speaking world.

Finally, mention must be made of the commentators and interpreters of Ibn 'Arabi who are his direct heirs and the continuators of his teachings. Among these figures the most important as far as the eastern lands of Islam in general and Persia in particular are considered is Sadr al-Din al-Qunawi, the disciple and step-son of Ibn 'Arabi, through whom the teachings of the master reached these lands. Himself a great Sufi master, Qunawi commented upon the works of the Shaikh al-Akbar as well as writing original works of his own like *Musāma*, *Fakrāk* and *Mishkāt al-ghayb* which along with its commentary *Mishkāt al-usul* by Hamzah Fanari is considered in Persia as the most advanced text on Sufi metaphysics. (10)

In Persia the commentary of Qunawi on the *Fusus* is the most highly esteemed of all the commentaries along with those of 'Abd

al-Rashīq Kāshānī and Da'ūd Qaysarī. Although many commentaries have been written on the *Fuṣūṣ* since in Persian, such as those of 'Alī Hamadānī, 'Alī al-Dawlah Simnānī and the famous one by Jāmī, they are considered as standing below the three above-mentioned commentaries and in many cases, such as that of Jāmī, to have been derived from them. Kāshānī and Qaysarī are in fact after Qunawī the most important propagators of the doctrines of Ibn 'Arabi in Persia, Qaysarī through his outstanding commentary which begins with an independent introduction containing a complete cycle of Sūfī metaphysics, (11) and Kāshānī through his commentary as well as his *Ta'wīl al-qur'ān* and many other well known works. As for other famous commentaries of the *Fuṣūṣ* such as those of Bāli Afshārī and Nāhlūs as well as the many works of Shīrāzī that elucidate the teachings of Ibn 'Arabi, although known to a few, they have never enjoyed the same fame and popularity as those mentioned above.

The tradition of teaching and commenting upon the *Fuṣūṣ* and other works of Ibn 'Arabi continued in Persia during the Safavid period and afterwards to the present day although its detailed history is by no means clear. There appeared masters like Mollā Hassan Luṣbānī, Mīr Sayyid Hasan Tāliqānī, Mollā Muḥammad Ja'far Abadīhī, Sayyid Rādī Māzandarānī, Mīrza Muḥammad Rūdī Qazvīnī and Mīrza Hāshim Rāḡhī, some of whose disciples are still alive, who upon the period from the 11th and 12th centuries (A.H.) to the present day (12). Most of these masters have taught the *Fuṣūṣ* in circles in the *madrasah* or at private gatherings at home and have written commentaries upon the works of Muḥyī al-Dīn and Sadr al-Dīn al-Qunawī. But more than that they have transmitted an oral metaphysical tradition, rejuvenated each generation by these masters through their fresh vision of spiritual realities made possible by the practice of spiritual methods belonging to the esotericism of Islam.

All these groups, briefly mentioned here, represent different aspects of the extensions of the teachings of Ibn 'Arabi in the Persian speaking world and especially in Persia itself. In the same way that

the doctrines of Shaikh al-Akbar spread over other lands of Islam and bore spiritual fruits of different taste and perfume so did this enormous corpus of Sufi metaphysics and gnosis cast its light in numerous shades and colors upon the Persian speaking world. It became a permanent element in the intellectual life of this world and a strand which can be found in the very texture of its intellectual and spiritual life.

Notes

(1) It is unfortunate that as yet there is no completely satisfactory translation of this work in English although there is an excellent translation with illuminating notes in French by T. Barckhardt under the title *La sagesse des prophètes*, Paris, 1955.

(2) See S.H. Nasr, *Three Muslim Sages*, Cambridge (U.S.A.), 1964, pp. 118 ff. Also H. Corbin, *Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris, 1958, Chapter 1.

(3) This distinction needs to be made because a great deal of Sufi writings in India as also in the Persian language, especially what concerns the debates of this period about Ibn 'Arabi's *wahdat al-wujud* and Sarmad's *wahdat al-shuhud* that became later the point of controversy in the writings of Shaikh Ahmad Sirhindi and others.

(4) On these important figures of Sufism see the many studies of H. Corbin especially those that have appeared in the *Erasm-Jahrbuch*; also M.M. Molé's introduction and notes to Nasafi's *Le Livre de l'Esprit parfait*, Tehran-Paris, 1962, and his *«Les Kubrwnya entre XIII^e et XIV^e siècles aux VIII^e et IX^e siècles de l'Hégire»*, *Revue des Etudes Islamiques*, vol. 29., 1961, pp. 61-142. A brief account of the influence of Ibn 'Arabi in the East is given by M. Molé in his *Les mystiques musulmans*, Paris, 1965, pp. 100 ff.

کلمات فیضی در دل ما جوینکیں در مقام خود نشین
از رسول قطار سبب باو ناز از روح او ما بیرونست

Riḍālah-i aḥyāʾ-i Fuṣṣ al-ḥikmah in the collection **Riḍwān muʿarrif al-ikhtiyār**, Tehran, cited in Hamid Farman, «Relation de Hafiz et Chah Vali» (in Persian) *Revue de la Faculté des Lettres d'Ispahan*, 1945. (1966), no. 2-3, p. 2.

(5) See Muḥammad Ismāʿīl Muballigh, **Jāmiʿ va Ibn ʿArabī** Kabul, 1343 (1964).

(7) Some attention has been paid to this question by Corbin from a particular point of view. A more general investigation, taking into account the fact that Ibn ʿArabī was definitely confessionally a Sunni yet so dear to the heart of Shīʿite gnostics, must be made to clarify the position of Ibn ʿArabī's doctrines vis à vis the whole structure of Shīʿism and of Islam in general.

(8) The works of Sayyid Haydar Amulī are being currently studied and investigated by H. Corbin and O. Yahya. See Corbin, «Sayyid Haydar Amulī, théologien shīʿite du poufisme «*Mélanges d'orientalisme offerts à Henri Massé*», Tehran, 1963, pp. 72-101.

(9) Concerning Mullā Ṣadrā see H. Corbin, (ed) **Le Livre des pénétrations métaphysiques** of Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Tehran-Faris, 1964, introduction. Also S.H. Nasr, *Islamic Studies*, Beirut, 1966, part III.

(10) It is indeed curious that very few studies have been made of this outstanding master of Sufism whose influence has been so enormous.

(11) See Sayyid Jalāl al-Dīn Aḥṭiyānī, **Shīkh-i muṣawwiddīn al-Qayyūmī bar Fuṣṣ al-ḥikmah** preface by H. Corbin and S.H. Nasr, Mešhed, 1966, which contains an elaborate Persian commentary upon the introduction of Qayyūmī. The introduction of S.J. Aḥṭiyānī also includes a learned discussion of the commentary of Qayyūmī itself as well as other commentaries. S.J. Aḥṭiyānī is preparing a large two volume commentary upon the **Fuṣṣ** itself in whose introduction he has made a careful study of all the important commentaries and the particular characteristics of each.

الفصل الرابع عشر

وَحَدَّةُ الْوُجُودِ
بَيْنَ ابْنِ عَرَبٍ وَاسْمِينُزَا
هَكَذَا رَأَيْتُ شَيْءًا مَعْلُومًا

يلقى ابن عربى (١٢٤٠) ، ولسينوزا (١٦٧٧) فى أكثر من جانب ،
 فهما فيلسوفان إلميان ، شغلا بمشكلة الألوهية ، وُعنيا بها عناية كبرى :
 وثقا عليها معظم جهودهما ، وأخرجتا فيها أعنى ما كتبنا وأجودته .
 ولقيا من جراء كوثهما الثبينة ما لقيا من عنت واضطهاد ، فلهما بالإلحاد
 والفردة ، وهُلدا بالقتل ، ولم يسلما من السدوان .

وهما أيضا صُوفيان يركانان إلى المظورة والوحدة ، وخطان بحياة
 الروح ، ويدعوان إلى تطهير النفس ، ويريدان الحب الإلهى السعادة الكبرى
 والتعمم الأبدى ، ذلك لأن « الحب المتعلق بشئ » أبلى يخلق على النفس
 صفته لا تكفر فيه .

وفى لفتهما وأسلوبهما تشابه وتغارب ، فهما يؤثران العمق والحدة ،
 ويحرصان على استعمال بعض المصطلحات لأداء معنى خاصة . وقد يدل
 القصد عندهما على أكثر من معنى ، وكأنا أريد به أن يكون سالما لمخاطبة
 أهل الباطن صلاحية لمخاطبة أهل الظاهر ، أو بعبارة أخرى ملائمة لخاصة
 ملائمة للجامعة . ومن أوضاع الألفاظ على ذلك كتاب «فصوص الحكمة»
 لابن عربى ، وكتاب «الأخلاق» لأمسيورا ، وليس غموض أولهما فى
 الحرية بأقل من غموض الثانى فى اللاتينية ، وكثيرا ما تبين الشراح فى فهمهما
 واستخلاص المراد منهما .

وقد استلقت هذا التلائق بعض الأنظار ، فلاحظ بيكسلون بحق ، أن لدى ابن عربي كثيراً مما يذكرنا بامبيوزا (١) ، وأشار رضو إلى أن لدى امبيوزا تيارين ، تأثر في أحدهما بالفكر اليهودي الوسيط ، وبالفكر الإسلامي من خلاله (٢) . غير أن واحداً منهما لم يقف عند هذا ، ولم يتبعى البحث فيه . والواقع أن صلة امبيوزا بمتخفة القرون الوسطى قوية وواضحة ، وسبق لنا أن عرضنا لنظرة فلسفية إسلامية قال بها القارلي (٣٣٩ هـ) ، وبينما وجه الشبه بينهما وبين ما ورد على لسان امبيوزا ، في الرسالة الإلهية السياسية ، ، ونفى بها نظرية النبوة (٣) .

وتريد اليوم أن نعرض المذهب من المذاهب الفلسفية الكبرى التي حرمت في الإسلام ، وتبين موقف ابن عربي وامبيوزا منه ، وهو مذهب وحدة الوجود . وإذا كان ابن عربي يعد شيعه في الحرية ، فإن امبيوزا يعتبر حامل لواءه في اللاتينية ، ولشد ما يلتقيان في هذا وبقتران . ولا طعن أحداً صاغ هذا المذهب مطلقاً صامعاً ، واستوفى القول فيه مثلاً استوفياه . فصل الزمن بينهما بما يزيد على أربعة قرون ، ومع هذا لا يكاد يحس قارئ وحدة الوجود عندهما بفروق زمنية . وإذا عز علينا أحجلاً إثبات التسلسل التاريخي لبعض الآراء والمذاهب ، فلا أقل من أن نكشف عما بينهما من توافق أو تباين .

ليست فكرة وحدة الوجود وليدة التاريخ المتوسط أو الحديث ، وإنما تصعد إلى الفكر القديم شرقاً كان أو غرباً . فمررت لها صور في البراهمية والكوشية ، كما بدت لها مظاهر في الفلسفة الأيونية . وأوضح ما تكون لدى الروافدين والأفلاطونيين ، الذين شاعوا أن يردوا الكون إلى أصل إلى .

(١) Nicholson, *Legacy of Islam*, London, 1967, p. 228.

(٢) A. Rzynd, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1968, T. III, p. 212.

(٣) إبراهيم ذكر ، في الفلسفة الإسلامية ، منبع وطريقه ، القاهرة ١٩٤٧ م ، ص ١٢٧ -

وأساسها نزعات دينية واتجاهات صوفية ، لا تسلم إلا عما هو إلى وروحى .
ثم عفتها نظرات فلسفية وبحوث عقلية ، تحاول أن تتوفى بين الواحد والمتعدد ،
وأن تربط اللاهائى بالنهائى ، والمطلق بالنسبى . فأضحت باباً من أبواب
الفلسفة الإلهية ، وصيلاً لتصوير عقيدة التوحيد تصويراً عقلياً لا يسلم
إلا بموجود واحد .

وعند سرت هذه المكرة إلى العلم الإسلامى تحت ثوب الفخرمية
والأفلاطونية ، وق تانيا بعض التعاليم المسيحية . ومتد عهد سكر قال للشيعة
بالتور المسمى الصادر عن الله رأساً ، واللى استمدت منه الموجودات
كلها . ورأى ملاسفة الإسلام ، وعلى رأسهم الفارابى وابن سينا (٤٢٨ هـ)
أن الواحد هو الواجب الوجود بقاءه ، وكل ما عداه إنما استمد الوجود منه .
وأخذ الرازى الطيب (٣٢٠ هـ) والإسحاقية من بعده بنظرة شبيهة بالنظرية
الفلسفية ، وإن اختلفت فى بعض الوسائط والحقائق . وذهب للصوفية منذ
القرن الثالث للهجرة إلى القول بالانحداد أو حلول اللاهوت فى التصوت ،
والانحداد يقود حتماً إلى وحدة الوجود ، وهما معاً متلازمان عند البراهمة
والبوذيين .

١- وحدة الوجود عند ابن عربى

ولكن مذهب وحدة الوجود لم يستكمل حياته فى الإسلام ، ولم يمرض
المرض الكامل إلا فى القرن السابع للهجرة ، وعلى أبهى ابن عربى الفيلسوف
المصوف . اقتضه أساساً للرسم وبعده ، وبهى عليه آراءه كلها . فصل القول
فيه : بحيث أصبح منعاً مكتمل للمراحل متناك الأجزاء . عرض له فى
كثير من كتبه ، وبخاصة فى كتابيه الكبيرين : «فتوحات المكية» ،
و «فصوص الحكم» . وعرف باسمه فلا تذكر «وحدة الوجود» إلا وليد ذكر
معها ، وإن كان التعبير لم يمر على قلمه . وربما كان ابن تيمية (٧٢٨ هـ)

من أوله من أصله (١) . وإن عارض المصوفة في الجملة . يستعمل ابن خلدون (٨٨٠٧ هـ) تمييزاً آخر لأداء المعنى نفسه ، وهو الوحدة المطلقة (٢) . وابن عربي دعي منسوبة ، تأثر به من " يطهروا بعله من قالوا بوحدة الوجود ، أمثال جلال الدين الرومي (٦٧١ هـ) . وحافظ (٧٩٠ هـ) . وعبد الكريم الجيلي (٨١١ هـ) الذي استطاع أن يزيد للذهب وضوحاً ، ويصوغه صياغة أبهى .

ويرى ابن عربي ألا موجود إلا الله ، فهو الوجود الحق ، والوجود المطلق . وجوده أزلي وأبدى ، بل هو الوجود كله ولا موجود سواه : " وقد شئت صد المقتدين أنه ما في الوجود إلا الله ، ونحن إن كُتِبَ موجودين فلما كان وجودنا به (٣) " . ووجوده في غنى عن الدليل ، وكيف يصح الدليل على من " هو عين الدليل " . فالحقيقة الوجودية واحدة لا كثرة فيها ولا تعدد ، والكثرة التي تشهد بها الحواس ، إنما هي مجرد صور ومجال تتجلى فيها الصفات الإلمية ، أو ألوهام يتجرعها العقل . وليس ثمة فرق بين الحق والمخلوق ، ولا بين الملائق والمخلوق ، ألهم إلا بالاعتبار والجهة ، فانه حتى في ذاته ، وخلق من حيث صماته ، وهذه الصفات نفسها عين الذات ، " سيحكن من أظهر الأشياء وهو عينها " .

فالخلق خلق بهذا الوجه فاعتبروا . وليس خلقاً بهذا الوجه فادكروا . جمع وفرق فإن التبين واحدة . وهي الكثيرة لاثنين ولا تذر (٤) . وبما يتضح الواحد والكثير ، والقديم والحادث ، والباطن والظاهر . والواقع أن ليس ثمة خلق ، ولا وجود من علم ، على نحو ما يلهم

(١) ابن عربي ، رسائل ، طبع المشرق ١٣٠٠ هـ ، ١٧٩٠ .
(٢) ابن خلدون ، مكنية ، بيروت ١٩٧٩ م ، ص ٤١٠-٤١١ .
(٣) ابن عربي ، مكنيات مكنية ، ص ٤١٠ ، ص ٣٩٢ .
(٤) ابن عربي ، مكنيات المكنية ، القاهرة ١٩٤٦ م ، نفس الموضع .

المتكلمون بل مجرد فيض ونجل". والنجلى الالهى أزل أبلى ، ومن أهم آثاره معرفة الحق بظهور صفاته وأسمائه فى علم الوجود ، هـ كنت كثيراً غفياً ، فأجيت أن أعرف ، ففتقت الخلق فى عرفى . فالوجودات كلها تجليات إلهية ، وتصير من صفات قدسية لها وصفاته بوصف إلا كنا ذلك الوصف ، وما سمينا شيئاً باسم إلا كان هو للمسمى (١) . ومن أهم مظاهر هذا النجلى الإنسان ، خليفة الله فى أرضه ، هو العلم الأصغر الذى يتكسر فيه العلم الأكبر (٢) .

ولكنى يفسر ابن عربى الصلة بين الواحد والكثير يلجأ - على نحو ما صنع الإسكندر يون إلى ضرب من الخلق والتنبيه ، فيقول إن الذات الإلهية جسم والكثرة أعضاؤه ، أو إنها الواحد والكثرة هى الأعداد المنفردة منه ، أو إنها المرأة التى تعكس صوراً متصلة ، أو إنها بحر الوجود الزاهر والمركبات الجسية أمواجه .

وما دام الأمر تجلياً أولياً ، فلا عمل مادة أو صورة ، ولا لطف أو غيبة ، ولا لانفاس أو معاداة . وإنما يسر العلم وفق ضرورة مطلقة ، ويتفجع لجمعية لا تختلف فيها . وعلم لما شأنه لا يتطعت فيه عن خير وشر ، ولا عن قضاء وقدر ، ولا عن حرية أو إرادة ، ذلك لأن الكائنات كلها تخضع لقانون الوجود العام (٣) . وإنه لا حذف ولا مسئولية ، ولا مدلول لطاعة أو معصية ، ولا ثواب ولا عقاب ، بل الحسيع فى سبم مقبى . والفرق بين الجنة والنار فى المرتبة لا فى النوع ، ورحمة ربك وسعت كل شيء .

وإن دخلوا دار الشقاء فلمهم على الله فيها نعم مبين
جله من وحدة الوجود على نحو ما صورها ابن عربى ، ويبدو من هذا

(١) ابن عربى ، فوحشت مكية ، ١٢٠ ص ٢٥١

(٢) ابن عربى ، فصوص الحكم ، نفس ص ١٠٠

(٣) المصدر السابق ، نفس ص ١٠٠

الصورة أن الألوهية معنى مجرد وغير شخصي ، لا يكاد يوصف أو يعرف ، وصحة الإله الوحيدة هي الوجود ، وقد تضاف إليها صحة العلم ، ولكنه علم مقصور على ذات الله . وهذا معنى لا يتفق مع العقيدة الإسلامية ، التي تقوم على التوحيد ، وإثبات عدة صفات لله ، كالقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام . حقا إن مقعب وحدة الوجود يصون فكرة الوحدانية ، بل يغلو فيها بحيث يستوعب الواحد كل شيء . ولكنها وحدانية إن لاحظت التلخيص ، فلها لا تلائم العامة ، ولا تغلو من شائبة التجرد . ولحق هذا نحوك وحدة الوجود عند ابن عربي الخلق إلى ضرب من التجلي الذي لا يؤذن بقلوة ولا لبرادة ولا حياة .

ويظهر أن الصوفي الفيلسوف كان يتردد بين فكرتين : فكرة إله وحدة الوجود اللاهوتي المطلق ، وفكرة إله الكتاب والملة الذي حتى الأشاعرة بتحديد صفاته وشرحها . فيصير تارة معنى التجريد والتجريد ، ويجعل الألوهية معنى بسيطاً بعيداً عن النسب والإضافات ، فلا يوصفه ولا يصر عنه . ويؤول كل ما يزوه الأثر إلى الله من صفات ، فمثلاً الله جبار بمعنى أنه يعمل وفق الضرورة ، وحفيظ بمعنى أنه يصون الأشياء . ويشعر تارة أخرى بمعنى الوصف ، وقد يبالغ في التشبيه إلى حد يؤذن بالمادية ، فالخلق جوهر ، وتجلياته في مظاهر الوجود أعراض له ، وهو مسمى بأهواء جميع المخلوقات (١) . وكأنما أخذ بفكرة الجوهر التي ردها الأشاعرة ، وإن أنكر نظريتهم في الجواهر الفارقة ، ولم يسلم إلا بجوهر واحد . وأغلب الظن أن جوهره عقل لا حسي ، وروحي لا مادي .

ويقول أيضاً يلحظ الإلهي ، وهو يستلزم طرفين : محباً ومحبوا ، ويحاول أن يشرح ذلك على نحو يتلاءم مع نظرية وحدة الوجود ، وإن اختلط شرحه ببعض الظواهر الحسية فذلك عند أساس السبادة ، ولولاه ما عبد

(١) المصدر السابق ، نفس المكان .

قوله ، لأن اليهودية تنقيس ، والتقليد يميله الحب (١) . والمحبوب الحق هو الذات الإلهية ، التي تتجلى فيها صفات الجمال ، والمحبوب والمحب هما تطهنت عجله ، والجميل ولحد مها تعلدت صورة والمحبة الإلهي يتلتن الناس ، ويخرجون عند عبادة واحدة ، وإن فرقت بينهم والأديان . فالحب الإلهي سبيل إلى دين عالمي لا يقف عند تلك الحدود التي وضعها أصحاب المال والتمحل . ويحاول ابن عربي هذا إلى الحديث عن مشاهدات ومكاشفات تطيب للصوتية ، وإن كذبت شوقه من الحسية والمكانية ، فيقول : ما شاهدت مبعوداً في الصور الكونية أعظم منه (٢) .

وليس الحب بمقصود على المثلث ، فانه يبادل عبادة حياً محب ، وهذه ثمرة أخرى في مذهب وحدة الوجود . ويحاول ابن عربي أن يسلط ملاحظاً أن الله يحب خلقه لأهم صورة ومجاليه ، فحبه ذاتي يتعكس منه وإليه . والمحبة الإلهي سبب ظهور الحق في أعين الموجودات ، فحبه مصدر ظهوره في مخلوقاته ، ومخلوقاته دائمة الفناء فيه حكاماً له . وهذه هي دائرة الوجود ، ألوها حب والفران ، وآخرها حب وتلاق ، ثمورها الحق ، ومحيطها ما يخص من مجالي الوجود ، الكل يخرج من المركز ، والكل يعود إليه (٣) .

قد لم الخارجى ، أبو الطيعة المطبوعة كما يسميها السمينوزا ، ليس إلا جملة الخيال والمظاهر التي تتجلى فيها الذات الإلهية . فهو عالم روحي ليس فيه من المادية شيء ، ويخطئ كل الخطأ من يزعم أن مذهب ابن عربي مادي ، فهو بعيد عن ذلك كل البعد . ولكنه يصور العالم تصويراً يكاد يكون

(١) السمع السائق ، ص ١٩٤ .

(٢) التكميل أبو الملاحين ، مصوف ، ثمرة الروحية في الإسلام ، القاهرة ١٩٦٤م ، ص ٢٢٩ .

(٣) ابن عربي ، فوحاش مكية ، ج ١ ، ص ٢٢٧ . والتكميل أبو الفلاحين ، تعليقات من قصص الحكم ، ص ٣٢٧ .

ومعها ، ومكملتا تنتهي كل المذاهب التي تنفرد عند الروحية وحدها ، فتتكر علم الحس والتطواهر الخارجية . ومهما يكن من شيء ، فوحدة الوجود عند ابن عربي عقيدة الخواص وخلاصة الخلاصة ، هي العلم الحق ، والقول الصادق . وكأنه يسلم إلى جانبها بعقيدة أخرى ، هي عقيدة القوام ، أو توحيد العام ، كما مذهب متصوف كبير سابق ، وهو الجنيد (٢٩٨ هـ) ، الذي حتى بالمشاكل الكلامية عناية خاصة ، بين متصوفي القرن الثالث الهجري :

(ب) وحدة الوجود عند السمينوزي

أشرنا من قبل إلى ردة السمينوزي الصوفية ، وقد ضم إليها اتباعا حقليا وانسحابا ، فكان يؤمن بالعقل الإلهي كله ، ويريد أن يخضع الأمور لسلطانه وليس من السيرة الملائمة بين هاتين الطريقتين ، وقل من وقت في ذلك ملما لكل - شيء - تشقة دينية ، وأثبوت لعلمه عدة مشاكل حول الإيمان وفلسفته ، كالصلة بين الله والعالم ، والتوفيق بين العقل والقل ، والوحى والنبوة . وشأن أن يحلها حلا حقليا ، ثم لم يلبث أن توّجها بتأجيل صوّال .

ويمكن أن تلخص فلسفته في كلمتين : « حجة الله » ، والحديث عن الحب يعود إلى المتصوف والروحية ، أما الكلام من الله فإني إلا أن يصوغه صياغة رياضية ، وينهج به منهجا علميا . ويكاد البحث في الله يستغرق فلسفته كلها ، ولم يتوسع في موضوع توسعه فيه . عرض له في كثير من كتبه ورسائله ، وأقام عليه عدتها ، وهو كتاب الأخلاق ، وحرص فيه على أن يبدأ بفكرة الأنووية ، لأنها أبسط الأفكار ، والبساطة عنده أمانة الصدق واليقين . ولم تعرض فلسفته لينة في إحكام وحدة ، ملما عرضت في هذا الكتاب وقوامها أخذ بمذهب وحدة الوجود في أبعد حدوده وأبلغ صوره فقال السمينوزي أيضا بللذهب ، دون أن يستعمل اللفظ الدال عليه : *Pantheism* وهذا اللفظ حاصر عنه بنحو أوسع علما . وإذا كان للذهب الاسمينوزي قد أغفل في القرن الثامن عشر ، واستكره رسميا الكنيسة الرومانية ، فإنه

قدر له نجاح ملحوظ في القرن التاسع عشر على أيدي أمثال شليغر وهيجل
واحتل أثره إلى الأبد ، وبخاصة على أيدي جوته الذي أعجب بأسيتوزا
إعجاباً وبصل إلى حد التقليد .

ويرى صاحب كتاب « الأخلاق » أن الله جوهر أزلي لاهي ،
« والجوهر ما قام بنفسه ، وكان متصوراً لله » . فهو علة ذاته ، لا يتوقف
وجوده على غيره ، ولا يستقر معناه إلى شيء آخر يستمد منه (١) . وهو
لامتناهي ، لأنه إن تنهى توقف على شيء آخر يحده ويتركه يوسا طه .
وهو أيضاً واحداً لا ثاني له ، لأن التسديد يؤدي إلى التناهي وتوقف الجواهر
نفسها على بعضها (٢) . فلهذا هو الجوهر الواحد ، الواجب الوجود بلذاته ،
الأزلي سرمدي . وليس ثمة موجود مواء ، وما الموجودات الأخرى إلا
صفات وأحوال له . فهو « الطبيعة العالمة » من حيث هو مصدر الصفات
والأحوال ، وهو « الطبيعة الملبوطة » من حيث هو هذه الصفات والأحوال
أنفسها . وما دام علة ذاته ، فليس في حاجة إلى شيء آخر لإثبات وجوده .

والصفة ما يتركه العقل من الجوهر على أنه مكون لله (٣) ، ولا نعلم
من صفات الجوهر إلا التثنية ، هما الفكر والامتداد . ولكل صفة أحوال ،
« والخالق قوم بغيره » ، وتصور بشيء غير ذاته (٤) ، فهو ما يطرأ على
الجوهر من ظواهر . والفكر والمفاتي أحوال لصفة الفكر ، والأجسام
أحوال لصفة الامتداد ، ووصف الله بالامتداد بشيء ما يثير من اعتراض ،
وإن أراد به أسيتوزا امتداداً فكرياً لامتناهياً ، وهكذا تنسب إليه بعض
المصطلحات الديكارتيّة ، وإن أخذناها منقولة جديداً .

فالأهمية عنده معنى مجرد وغير شخصي ، لأن التشخيص يقتضي

(١) Spinoza, Ethique, Paris, 1954, L. II, II.

Ibid., L. II, (٢)

Ibid., L. II, (٣)

Ibid., L. II, (٤)

التعيين ، واليمين في رأيه سلب . فليس لإله قدرة ولا إرادة ، ولا يفعل ما يفعل لملك أو غاية ، وإنما تصدر الأشياء عنه وفق ضرورة أزلية وحقبة ثابتة . ولا شيء في الكون عرضي ، بل كل شيء يتحدد وجوده على نحو معين وفقاً لضرورة الطبيعة الإلهية^(١) . ولا يمكن أن يقال إن الله كان يستطيع أن يريد غير ما أراد ، أو أن يفعل غير ما فعل . « ومن الواجب رفض حرية المشيئة الإلهية ، لا لأنها حقيقة ، بل لأنها أيضاً عفة كأداء في طريق المعرفة »^(٢) . فالتقول بالضرورة عنه آتيتي بالكمال الإلهي من الحرية المطلقة ، وإن كان لا يرضى رجال الدين ، وفيه ما يذكرنا بفكرة الصلاح والأصلح التي قال بها المعتزلة . وما دام الكل يخضع لضرورة صارمة ، فلا محل لتواب أو عقاب ولا لحساب أو مسؤولية . وكم عاب اسپينوزا على اللاهوتيين طريقتهم التقليدية التي تصور الإله على غرار الإنسان ، فهو يرفض رفضاً باتاً التشبيه والتجسيم ، ويقول بأنه مطلق لا نهائي .

ولكنه من ناحية أخرى يتحدث عن الحب الإلهي الذي يسده ملاذ الإنسان ، وصخرة النجاة ، وسيل الخلاص والسعادة . وطريقه الإدراك وللحكمة ، فنحن نترك ذاتنا ، ونترك النظام الكلي ، وما إدراكنا إلا جزء من العلم الإلهي ، وفي سرور بلا انقراض بهجة لا حد لها ، وتلك هي محبة الله ، بل هي الخلود الأبدي ، وكلما ازدادت معرفتنا للنظام الكلي ازداد حظنا من الخلود . « إن كل سعادتنا تنحصر في حب الله ، وهذا الحب يترتب بالضرورة على معرفة الله ، وهي أحسن ما لدى البشر »^(٣) . وليس يواضح ما إذا كان الحب من جانب واحد ، أم هو متبادل « فيقتصر » اسپينوزا على الإنسان ، ثم يعود فيقول « أن حب الإنسان لله عالياً هو نفسه ذلك الحب الذي يجب به الله ذاته ... وبعبارة أخرى هو جزء من الحب

ibid., I, 28. (١)

ibid., I, 28. (٢)

Spinoza, Epistolas, 21. (٣)

اللا متناهى الذى يجب الله به ذاته (١) . وهذا هو ما يطلق عليه في الكتب المقدسة اسم المجد ، وكيفما كان الشأن ، ليس من اليسر أن نوضح بين هذا الحب ، وبين فكرة إله مطلق لا نهائى لا يريد ولا يتصل .

وفوق هذا لاسينورا تلك الرسالة الإلهية السياسية ، التي نشرت في حياته واحتاط ما وسع في نشرها ، خشية أن تجر عليه سخطا أو تقمة ، ولم يسلم من ذلك . ويلعب فيها إلى أن الدين ضرورة من ضرورات المجتمع ، ذلك لأن عامة الناس تعجز عن الكشف عن أوامر الله بأنفسهم . وفي الكتب المقدسة وحى وهادية ، ومهمة النى تعلم القضية الحققة . وجوه الشريعة الإلهية معرفة الله ومحبة ، ومن الناس من يترك ذلك بنفسه ويصل إليه بقله ، ومنهم من لا يقوى عليه . فمن في حجة إلى الدين حاجتا إلى القداسة ، ولكل أهله ورجاله ، ومن الحكمة ألا تختلط بينهما . وهذا ضرب من الخوف بين الفلاسفة والقدسين ، بين العقل والقل ، وما أشبه بذلك الذى ذهب إليه ابن رشد (٥٩٣ هـ) بين مفكرى الإسلام . ولا شك في أن فكرة الألوهية الدينية تختلف عن تلك الفكرة التي انتهى إليها ملحد وحدة الوجود ، قبل الأمر هنا أيضا — كما ذهب ابن عربى من قبل — أمر عقيدة السوام وعقيدة الخواص ؟ إن صح ذلك فليس ثمة تمازج — كما نلن — بين كتاب « الأخلاق » والرسالة الإلهية السياسية ، بل هما متكاملان يتم أحدهما الآخر .

أما الطبيعة المطبوعة ، أو علم الظواهر ، فلم تستوقف اسينورا طويلا ، وسطرة إلى كتاب « الأخلاق » كافية في إثبات ذلك ، فليز الوه الحسنة موقوفة كلها على الله والإنسان ، ولا ذكر لعلم الظواهر فيها إلا عرسا وفي إشارات قصيرة ، إن استشينا الكلام عن الإنسان . ولم تشغل اسينورا مطلقا مشكلة وجود العالم ، وهو لا وجود له في رأيه ، وإنما هو مجرد أسوال للمصفات الإلهية . وإذن لا محل لوجود أو عدم ، ولا لخلق أو إبداع . ولم يقف عند

Spinoza, Ethique, V. 28. (١)

Spinoza, Ibid. (٢)

الأحداث والظواهر ، وهى جزئيات تنسرها جزئيات أخرى ، وعنده
الأسى ، كما لاحظ هيجل بحثي - إنما هو الكل ، أو الكل في جملته وجماله (١)
وكل ما حرص عليه هو أن يبقى الشر عن الكون ، لأن وجود الشر فيه
يتناقى مع الكمال الإلهي . وحرص أيضا على أن يقرر أنه خاضع للضرورة ،
خضوع الأوامر الإلهية نفسها .

ومن الغريب أن يقال مع هذا إنه من أنصار المذهب المادى أو الطبيعي
حقاً أنه عد الامتداد إحدى صفى الجوهر الأوجد ، ولكنه كما قلنا امتداد
فكرى لاتهاى . فهو بها يرفض المادة والصورة التى قال بها أرسطو ،
ولا يقبل الجسم والامتداد على نحو ما صورهما ديكارت . أما الطبيعة فقد
ردعا إلى الله ، ولا تنسى أنه أخذ عليه أثناء حياته أنه يخلط بين الله والطبيعة ،
والحق أن ليس ثمة طية يسلم بها إلا الطبيعة الإلهية . فهو من أولئك المزمعين
الذين أشاعوا الروح الإلهية في الوجود كله ، فلا يكون إلا ما هو إلى وحلى .

(ج) خاتمة

لانتظا في حجة ، بعد ما تقدم ، أن تشير إلى أنه قل أن يجد توافقاً
في رأى إلى هذا الحد ، حتى بين الأستاذ وتلميذه . فأبى عربى واسينوزا
يستفان ما مله وحلة الوجود ، ويصوراته تصويراً يكاد يتفق في التفاصيل
والجزئيات ، فضلاً عن الأصول والمبادئ . فهما يقران أن العلم شيء
واحد ، وأنه هو الله جل شأنه ، ويقولان بواحدية لامتداد فيها ولا كثرة ،
ولا غنى ولا صبور ، ويقولان في الوقت نفسه بالوحدة شاملة تستوعب الكون
كله ، فكل الأشياء في العلم واحد ، والله هو لكل في الكل . وهذا العلم
خاصصه بقانون الوجود العام ، كما قال أبى عربى : أوه لضرورة الطبيعة
الإلهية ، كما قال اسينوزا ، فلا تخلف فيه ولا شغوف ، ولا حرص ولا

(١) Hegel, *Lectures in the History of Philosophy*, (English trans.),
New York, 1954, vol. III, pp. 257-258.

استثناء . وليس فيه عيب ولا نقص ، وإنما هو خير كله ، وكال كله .
ومن أمتع صور هذا الخلق فكرة الخلق والخلق من جانب ، وفكرة الطبيعة
الطائفة والطبيعة للطبيعة من جانب آخر ، فخلق عند ابن عربي يساوى
تماماً الطبيعة الطائفة التي قال بها اسبينوزا ، والخلق يساوى أيضاً الطبيعة
للطبيعة . ولعل الصوى العربي كان أكثر توفيقاً في تمييزه من الفيلسوف
الهولندي ، وكان على كل حال أقرب إلى لغة رجال الدين والمتكلمين .

فهل الأمر إذن مجرد توافق خواطر ؟ أم هناك صيل لتأثير وتأثر ؟
يستبعد نيكلسون أن يكون بعض اليهود الأسماء قد نقل آراء ابن عربي إلى
العالم الغربي (١) في الوقت الذي يربطه « أسين بلايوس » به ، ويقصد صلة
بينه وبين داني (٢) . ونود أن نلاحظ أن ابن عربي أماني نشأه ، فهو
موطن ومهاجر لابن ميمون (١١٨٢ م) ، وإن تولى هذا قبله بسبع ٣٥ سنة .
وكد حاصر أيضاً يهوداً أسبانيين آخرين في عصر نشط في حركة الترجمة
من العربية إلى العبرية أو اللاتينية ، ومن هذين إلى اللاتينية . وليس يبعد
أن يكون قد نقل - فيما نقل - شيء عن صاحب رحلة الوجود على نحو
ما صوره صوفي وفيلسوف مسلم ، كان ملء سمع العالم العربي ويعصره في
القرن الثالث عشر الميلادي . وما يوصف له أن حركة الترجمة هذه لم تنل
بعد اللبس الكافي ، وإن كان الأستاذ جلوس قد وجه النظر إليها في قوة
صلة أربعين سنة .

ونستطيع أن نؤكد أن اسبينوزا كان أعرف منا بالفكر الفلسفي اليهودي
للتوسط ، نشأ في بيئة ثقافية ودينية متخصصة ، وأفاد منها ما أفاد . فأبوه
رئيس الطائفة اليهودية في أمستردام ، تلك الطائفة التي كانت تعيش في
أسبانيا ، ثم رحلت عنها إلى هولande . ولأريد به أن يصبح طاعناً ، وأعد
لذلك إعطالاً خاصاً ، فسلم العبرية ، ودرس التوراة والتلمود ، وتبع آثار

(١) Nicholson, *Legacy*, p. 228.

(٢) Auto Palache, *Actes du XVIe congrès intern. des Oriental.*, Al-
ger, 1966, II, pp. 79-158.

مفكرى اليهود في القرون الوسطى - ولكنه لم يفتح بهذا ، وضم إليه ثمار التفكير الحديث فلسفياً كان أو علمياً - وأخذ يبحث وفلسف حراً طليقاً ولكن في دائرة الألوهية - فهو مؤمن إيماناً عميقاً ، وإن آهه بالإنجاد ، ولم يفتنه أن يبرأ من هذه التهمة - مؤمن على طريقته هو ، لا على طريقة رجال الدين ، مؤمن يستند بأسرة الحب والإيمان ، فلا يفرق بين موسى ومسيح . مؤمن ملاً بالإيمان قلبه ، فكان يرى الله في كل شيء ، ولا يكاد يرى شيئاً سواه - وما أشبهه في كل ذلك بباين عربي ، وكثيراً ما أدت الظروف للتشابه إلى نتائج مبهمة أو مغالطة .

ولا نزاع في أن فكرة وحدة الوجود في أصلها وليدة غرط إيمان ، تلج إليها عاطفة قوية وشعور نياض ، وهي لهذا تلام تمام الملامة الصوفية والروحاتين - أما إذا ملك بها صك "عقل" يرهاني على نعم ما صنع اسينوزا - فإنها تصطبغ بصبغة فلسفية - ذلك لأنها لا تنصر الخير ، ولا تسلح بمكره قرمن ، وتتهي إلى إنكار الكون ، ولا تحل مشكلة الواحد والعدد . على أنها ، وهي ضريب من الواحدية ، لا تخلو من شائبة التعدد .

وليست صاحبها اللبينة بأقل من صاحبها الفلسفية ، فإنها تقول بالله مطلق مجرد لا نهائي يز على عامة المؤمنين إدراكه والتضرع إليه والتخشوع أمامه . وتكاد تقضي على الأخلاق والتكاليف ، والخزاء والمسؤولية ، يرغم أنها تعد صورة من صور المثالية التالية .

ومع هذا غلت عواطف متعجبة ، وضحت مجالاً أمام الشعراء والأديام وإذا كان قد تنفى بها شعراء ألمان وإنجليز في القرن التاسع عشر ، فإنه سبقهم إلى ذلك شعراء مسلمون عرب وفرس في القرنين الثالث عشر والرابع عشر ، وغلقوا من غناهم صفحات فيها حجة وجمال ومعة . وهل هناك عاطفة أسعى من عاطفة الحب ؟ لقد كانت غاية الشوط ونهاية النهاية عند ابن عربي ولسينوزا .

jeûne, telles que la faim (*jû'*) et la veille (*saht*), la solitude (*'oala*) et la retraite (*khalwa*), l'incantation (*dhikr*) et le silence (*samt*), l'initiation (*milik*) et le voyage (*safar*), l'imitation du maître (*mutâba'at ash-Cheikh*) et la formation reçue de lui (*al-Akhḍā'anbu*) , car il y a entre le maître et l'aspirant des conditions et des limites auxquelles on doit tenir et qu'il faut respecter scrupuleusement. On a présenté certains maîtres de cet Ordre, tels Sadr al-Dīn Qonāwī, 'Affī al-Dīn al-Tīm-eānī, Ismā'il ibn Sawdāḍa. Cet Ordre n'est que l'une des formes du soufisme pratique qui a dominé le monde musulman durant les six derniers siècles ; il est moins répandu que d'autres Ordres, comme la Qadiriya, la Rifa'iya, la Chādhiliya et l'Ahmadiya (1).

Voilà quelques exemples des recherches et des études que ce Mémorial a suscitées. Nous savons que le public cultivé les attend impatiemment et appréciera avec nous l'effort et le temps dépensés pour elles. Nous tenons à exprimer ici notre sincère gratitude à tous ceux qui ont contribué à célébrer le huitième centenaire d'Ibn 'Arabi, et nous comptons toujours sur leur concours fidèle et leur désir indéfectible de servir la science et la vérité.

(1) pp. 383-385.

valeur. Aujourd'hui que tous ces éléments sont rassemblés, il est clair qu'il s'agit d'une des formes les plus manifestes de ce que l'on appelle « Wahdat al wujud » (panthéisme). Nous avons démontré nettement les ressemblances entre le panthéisme d'Ibn 'Arabi et celui de Spinoza, dans l'histoire moderne. Il est difficile d'affirmer catégoriquement qu'il n'y a chez Ibn 'Arabi ni « wahda » ni « hulûl » (ni panthéisme ni incarnation) (1). D'ailleurs l'idée de « Wahdat al-wujud », dans son fondement, est née d'une foi débordante, même si certains de ses partisans ont été rejetés comme sthées et hérétiques.

Et si ce grand soufi a exercé une grande influence sur ses successeurs, elle est dûe tout particulièrement à ses spéculations autour de la théorie du panthéisme. Cette théorie fut l'objet de controverses indéfinies, marquant la mystique islamique d'une empreinte perceptible jusqu'à nos jours (2). Ibn 'Arabi a eu des partisans aussi bien parmi les Chiïtes que parmi les Sunnites, soit par contact direct avec lui, soit indirectement par ses écrits. Cette influence est manifeste chez les poètes persans et turcs, tels Jalâl al-Din al-Rûmî et Hâfîz. Il y a toujours en Perse une École d'Ibn 'Arabi, qui a cessé aussi en Inde et en Indonésie (3). Il est certain que Ibn, dans son livre « L'Homme Parfait », a clarifié la doctrine du panthéisme, si lui a donné une forme plus accessible (4).

La recherche sur la filière des influences d'Ibn 'Arabi ne s'est pas bornée aux penseurs orientaux, mais s'est étendue pareillement à montrer les similitudes et les équivalences en Occident, notamment chez Spinoza, qui a, avec Ibn 'Arabi une parenté sans exemple chez d'autres penseurs. Il ne s'agit pas, semble-t-il bien, de simples coïncidences, mais de dépendances et d'emprunts directs (5).

On a consacré un long chapitre à l'ordre de l'« Akbariya », en en expliquant les principes généraux et les règles de con-

(1) pp. 207-211.

(2) p. 27.

(3) pp. 354-358.

(4) pp. 28-34.

(5) pp. 374-382.

1 « l'interprète des vifs désirs », tantôt à la lumière de ses propres idées (7), tantôt à la lumière de certaines théories psychologiques modernes (8).



Les idées d'Ibn 'Arabi ont donné lieu à des études remarquables. On en a traité les plus importantes ; on a dévoilé quelques-unes de ses subtilités, et on les a mises en relation avec les idées similaires ou voisines dans la pensée islamique ou dans l'histoire ancienne. On a tâché de résoudre les contradictions qui apparaissent en certaines d'entre elles. On a expliqué sa philosophie morale et souligné les contradictions observables entre, d'une part, l'idée du panthéisme (Wahdat al wujud) et d'autre part l'idée de la sanction et de la responsabilité morale. Il semble que Ibn 'Arabi considère que les droits et les devoirs ou concernant que la somme, tandis que les parfaits, parmi l'élite, sont déchargés des obligations, sans avoir de compte à rendre ni de sanction à subir (1). On a aussi analysé la théorie des « Essences immuables » (A'yân thâbita), qu'il a proférée, et on a découvert ses rapports avec l'idée de « néants » chez les Mutazilités, et avec ce qui le rapproche des idées platoniciennes (2).

Il était normal que l'idée du panthéisme (Wahdat al-wujud) arrêtât la plupart des chercheurs, car c'est là le fondement du système d'Ibn 'Arabi, sur lequel s'édifient toutes ses autres idées. Cette théorie a été exposée amplement, on a indiqué les différents courants qui ont contribué à son élaboration. On a noté sa vaste influence en Orient comme en Occident. Il est hors de doute qu'Ibn 'Arabi a une doctrine tout à fait propre, aux traits distinctifs, qu'on la considère comme une « philosophie mystique » ou comme une « mystique philosophique ». Le mystique, dans ses hauts lieux spéculatives, touche parfaitement à la Métaphysique (3). Notre auteur, semble-t-il, a voulu disperser les éléments de sa doctrine, afin d'en cacher la vérité totale, ou pour ne pas la livrer à ceux qui ne sont pas en mesure de la comprendre (4). Cela a abouti dans le passé à des opinions contradictoires concernant sa présentation ou sa

(7) pp. 76-106.

(8) pp. 106-113.

(1) pp. 126-136.

(2) pp. 212-226.

(3) pp. 22-23.

(4) p. 8.

On s'est longtemps attardé sur le rapport entre Abu Madyari et son disciple Ibn 'Arabi. Ce sont deux soufis Andalous, qui se sont rencontrés à Fès, y ont fait connaissance et se sont liés. Le disciple a subi la forte influence de son maître, pour qui il avait une grande estime, peut-être est-ce de lui que Ibn 'Arabi a reçu les premières germes de l'idée du panthéisme (*Wahdat al wujud*) (1).

Les ouvrages d'Ibn 'Arabi sont fort nombreux, Brockelmann en compte jusqu'à 150. Le maître lui-même en a établi un catalogue (2) ; jusqu'à présent, on n'en a publié que soixante ; la majeure partie reste à l'état de manuscrits. Les bibliothèques d'Istanbul en renferment un bon nombre. Notre *Mélange* a permis la publication de certains textes qui n'avaient pas encore vu le jour (3). Nous espérons aussi que ce *Mélange* stimulera un mouvement de restauration plus vaste et plus compréhensible encore.

Quant à la méthode (*Manhaj*) du Sheikh, elle est aussi complexe que sa personnalité, elle représente une grande difficulté pour l'étudier et comprendre ses idées. Elle repose en effet sur l'herméneutique et le symbolisme jusqu'à l'extrême. Ibn 'Arabi joue avec art sur le langage ésotérique (*Al-Zahir*) et le langage exotérique (*Al-Batin*), et il passe de l'un à l'autre à sa guise. Son interprétation symbolique des termes du Coran et du Hadith dépasse celle de tout autre soufi (4). Il recourt à des allusions et des symboles qui relèvent du microcosme comme du macrocosme. Le nombre, tout particulièrement, joue un rôle singulier dans son symbolisme. Ses symboles ont d'ailleurs provoqué, durant sa vie, des tempêtes de critiques et de soupçons, ce qui l'obligea à les commenter et à les expliquer lui-même. Et quelle peine ont éprouvé ses élèves et ses disciples, après lui, dans ces commentaires et explications. Nous pensons que sa méthode symbolique n'a encore jamais été traitée (5) comme il l'est ici. On explique le récit de son ascension spirituelle (*Al-M'raj al Soufi*) ; on mentionne les trésors que contient son symbolisme (6) ; on analyse les symboles contenus dans son divin « *Tarjuman al Ashwâq* »

(1) pp. 118-121,

(2) p. 22.

(3) pp. 228-271.

(4) pp. 3-12.

(5) pp. 23-25.

(6) pp. 27-28.

cette édition est d'ailleurs épuisée. La Commission a fixé le plan de cette publication de longue haleine, et le Dr. Uthman Yahya, qui a vécu longuement en compagnie d'Ibn 'Arabi, a accepté d'en assumer la charge. L'Ecole Pratique des Hautes Etudes (5e Section, à la Sorbonne), ainsi que le C.N.R.S. de Paris, ont bien voulu apporter, de bonne grâce, leur aide à cette édition, en fournissant à M. Yahya, un ensemble de manuscrits précieux. Nous espérons vivement publier prochainement le premier volume du « Futûhât ».

On n'a pas voulu déterminer des sujets précis pour chaque participant des Mélanges, laissant à chacun la liberté de traiter ce qu'il préfère. Nous avons reçu 14 études, chacune rédigée par chacun des participants, à l'exception du regretté Abû-al-'Ilâ 'Afîfî, qui a bien voulu nous fournir deux amples études ; sa longue fréquentation d'Ibn 'Arabi lui permettait de disposer d'une matière d'une abondance rare. Il se trouve que ces études abordent les différents aspects d'Ibn 'Arabi et en exposent les traits marquants. On peut les grouper en trois parties :

1) La vie d'Ibn 'Arabi, et les moyens d'accéder à son être, cette partie comportant six chapitres. 2) Ses idées, en cinq chapitres. 3) Son influence, dans les trois derniers chapitres.

Nous avons voulu classer l'ouvrage de cette façon, pour aider le lecteur, et rassembler les sujets voisins et similaires.

La vie d'Ibn 'Arabi ne fut pas exempte d'angoisses et de secousses, dont certains aspects restent obscurs. Les facteurs qui ont joué sur lui sont multiples, on les groupe en deux genres principaux, l'un islamique et l'autre non-islamique. Le premier se résume dans le Coran, la Sunna, les idées des Soufis antérieurs, les théories des théologiens, particulièrement les Asharites, les opinions des Qarmates, des Ismaélites, en particulier des Ikhwân al-Safâ, les doctrines de certains philosophes musulmans, notamment al-Farabi et Ibn Sîna. Quant aux facteurs non-islamiques, il s'agit du néo-platonisme, des éléments stoïciens et philoniens qui s'y rapportent (1).

(1) p. 20.

LE MINAIRE PAR LE Dr. IBRAHIM MADKUR

En nous mettant en route, nous découvrirons les trésors de notre passé, et nous restaurons ses vestiges, avec la conviction que le réveil intellectuel a besoin d'une nourriture continue, pour consolider sa construction, relier ses matériaux et enfin pour élever son édifice. Le Conseil Supérieur des Arts, des Lettres et des Sciences Sociales a pris l'habitude de fêter la mémoire des grandes figures de la pensée arabe et islamique ; il a donc organisé, dans cette intention, des séminaires et il a convié à de divers congrès. Mentionnons en particulier le congrès du 9e centenaire de la naissance de l'Imam Abu Hamid al-Ghazali, qu'a tenu à Damas la Commission de la Philosophie et de la Sociologie du Conseil Supérieur en l'an 1961, ce fut une vaste plate-forme de recherches et d'études ininterrompues.

Cette même Commission a voulu fêter, par la suite, en 1964, le mémorial du 8e centenaire de la naissance du grand soufi Mokyddine Ibn 'Arabi, avec l'approbation du Conseil Supérieur. On n'a cependant pas eu la possibilité de tenir ce festival au Caire, comme on le souhaitait, on s'est contenté de publier un mélange qui contient les essais de grands spécialistes d'Ibn 'Arabi. En vue de participer à ce Mémorial, la Commission a adressé, en Mars 1965, son invitation à une quarantaine d'experts, pour moitié ressortissants de la R.A.U., et l'autre moitié du monde arabo-islamique, ou de certains pays d'Europe. Quelques-uns seulement ont répondu à cette invitation, dont huit Egyptiens et, parmi les autres, un Irakien, un Syrien, un Français et un Anglais.

Pour immortaliser ce souvenir, la Commission a également eu l'idée de publier la Grande Encyclopédie d'Ibn 'Arabi et en faire une édition critique et scientifique ; il s'agit du *Kitab al-Futuh al-Makkiyya* (Livre des Révélation reçues à La Mecque), qui fut publié au Caire, il y a plus d'un siècle,

Mémoires

MOHIYDDINE IBN 'ARABI

A l'occasion du huitième centenaire de sa naissance

1165—1240

INTRODUCTION

par

Dr. FRAHIM MADKUR

**Conseil Supérieur des Arts, des Lettres
et des Sciences Sociales**

Le Caire

1969

	Page
Chapitre 10 : « Textes historiques concernant le monothéisme dans la pensée islamique : Dr. 'Uthmān Yahya	222
Chapitre 11 : Expériences et Goûts chez Ibn 'Arabi : Louis Gardet	277
Même Partie : L'influence	
Chapitre 12 : L'Ordre Akbariya - Dr. Abul-waṣṣ al-Tarṭībī	302
Chapitre 13 : Ibn 'Arabi in Persian speaking world : Sayyed Esmā'īl Naṣr	364
Chapitre 14 : Le panthéisme entre Ibn 'Arabi et Spinoza : Dr. Ibrahim Madkhal	374

TABLE DES MATIÈRES

	<i>Page</i>
Liminaire: Dr. Ibrahim Madkūr	
1ère Partie : Biographie d'Ibn 'Arabi et les moyens de son étude	3
Chapitre 1er : Ibn 'Arabi dans nos études : Abul-Ilāh Aḥḥī	5
Chapitre 2 : Trésors dans des symboles : Dr. Mustafa	
[Nom]	27
Chapitre 3 : « La méthode symbolique d'Ibn 'Arabi dans son diwān Tarjumān al-Ashwāq » : Dr. Zakī Najīb Maḥmūd	70
Chapitre 4 : « The Women Pilgrims », Psychological Reflections in Ode : Montgomery Watt	108
Chapitre 5 : « Abū Madiān et Ibn 'Arabi » : Dr. 'Abd al-Rahmān Ḥudawī	116
Chapitre 6 : « Maḥyiddīn Ibn 'Arabi et les mystiques extrémistes » : 'Abdūs al-'Asawī	133
2ème Partie : Les idées	
Chapitre 7 : « La philosophie éthico-mystique d'Ibn 'Arabi » : Dr. Tawfīq at-Tawīl	155
Chapitre 8 : Théorie de la connaissance selon Ibn 'Arabi : Dr. Muḥammad Ghallīb	186
Chapitre 9 : « Les essences immuables (al-A'yān al-thābita) dans la doctrine d'Ibn 'Arabi et les « Néants » de la doctrine mu'tazilite » : Abul-Ilāh Aḥḥī	212

الجمهورية العربية المتحدة

وزارة الثقافة

المكتبة العربية

— ٩٨ —

{٦٩}

التأليف

{ ٩ }

الغلسفة

القاهرة

١٩٨٩ - ١٩٩٠ م

الجمهورية العربية السورية

محافظة دمشق

وزارة الثقافة

لجنة إدارة المهرجانات والفنون الشعبية

مهرجان دمشق

لجنة إدارة المهرجانات والفنون الشعبية